



9
1.18
15
2.3

36
R. Morison

21 Juli 1873

Tübingen

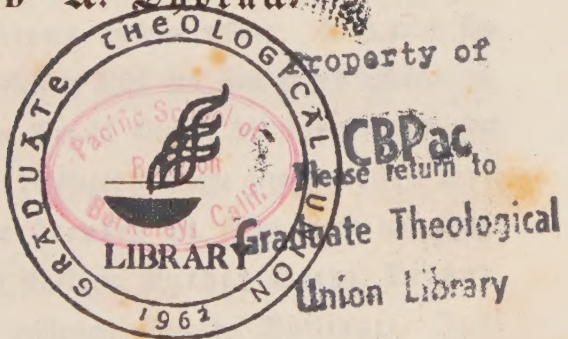
Commen tar

zum

Evangelium Johannis

von

Dr. N. Tholuck



Siebente neu ausgearbeitete Auflage.

G o t h a ,

Friedrich Andreas Perthes.

1857.

Document

1857

Evangelium Matthei

FL
T359
1857



Property of

University of Toronto

Theological Library

Gifted by the University of Toronto

1857

University of Toronto

1857

V o r w o r t .

Indem ich nach Verlauf von 12 Jahren diesen Commentar zum siebenten Mal in das Publikum ausgehen lasse, hat nach Verfluß einer so geraumen Zeit, in welcher so viele verdienstliche Arbeiten über dieses Evangelium erschienen sind, die neue Auflage abermals eine neue Ausarbeitung werden müssen. Man wird finden, daß bei derselben nicht nur jene neuen Hülfsmittel, sondern auch eine Anzahl älterer, bis dahin wenig oder gar nicht benutzter Ausleger zu Rathe gezogen worden, Origenes in den zerstreuten St. seiner Werke und einige andere griechische Ausleger, Luther, Brenz, Tarnov, Gerhard, der geistreiche Bucer, Bullinger, Musculus u. a. Meyer in der 3 A. und den dänischen Commentar von Klausen 1855 konnte ich nicht von Anfang an benutzen. — Auch sind die dogmatischen Aussprüche eingehender erörtert worden. Was die so bedeutsam gewordene kritische Frage anlangt, so habe ich nach erneueter Prüfung, bei allem Bestreben mir auch für die Ansichten der Gegner ein offenes Auge zu erhalten —

dennoch bei meinen früheren Ansichten beharren müssen, selbst die Passafrage nicht ausgenommen. Wenn manchen Beurtheilern scheinen sollte, daß auf manchen Punkt in der Exegese nicht ausführlich genug eingegangen sei, so habe ich nur zu bemerken, daß schon nach der ursprünglichen Anlage für diesen Commentar ein geringerer Umfang bestimmt war, weshalb so eingehende Untersuchungen, wie in den Commentaren zum Brief an die Römer und über die Bergpredigt, hier nicht erwartet werden können.

Wie wenig mir auch beim Beginn der neuen Ausarbeitungen der drei Commentare — zum Brief an die Römer, zur Bergpredigt und zu diesem Evangelium — vermöge des geschwächten Zustandes meines Augenlichtes Aussicht gegeben war, dieselben zu vollenden, so hat Gott dennoch Kraft und Beistand dazu verliehen. Sollte derselbe Beistand mir auch ferner noch gegönnt seyn, so werde ich mit verstärkter Lust und Liebe an die Fortsetzung der Vorgeschichte des Rationalismus gehen, in welcher die Darstellung „des kirchlichen Lebens“ des 17ten Jahrhunderts die nächste Aufgabe seyn wird.

Den 2ten Juli 1857.

A. Tholuck.

Inhaltsanzeige.

Einleitung.	Seite
§. 1. Lebensverhältnisse und Charakter des Johannes	1
§. 2. Selbstzeugniß des Verf.'s	4
§. 3. Die schriftstellerische Individualität	6
§. 4. Ort und Zeit der Abfassung	10
§. 5. Die Composition	12
§. 6. Zweck und Veranlassung	14
§. 7. Die Richtigkeit nach äußeren Gründen	18
§. 8. Richtigkeit des Ev. aus inneren Gründen	33
1) Die Unvereinbarkeit mit dem von der Geschichte bezeugten ju- daistischen Charakter des Ap.	35
2) Die Unvereinbarkeit des Ev. mit den Synoptikern auf dem Boden der Geschichte, namentlich in der Passafrage	38
3) Die Unvereinbarkeit des Ev. mit den Synoptikern in den Reden Christi	52
§. 9. Die namhaftesten Ausleger	58

Tabellenregister

Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

Einleitung.

§. 1.

Lebensverhältnisse und Charakter des Johannes.

Er war Sohn des galiläischen Fischers Zebedäus und der Salome. Es läßt sich eine gewisse Wohlhabenheit bei den Aeltern voraussetzen, hiefür spricht nämlich, daß Zebedäus *μισθωτός* in seinem Dienste hat Marc. 1, 20., daß Salome sich unter den Frauen befindet, welche Jesu und dem Jüngerkreise Unterstützungen zubringen Luc. 8, 3. Matth. 27, 55., daß Johannes, wie es scheint, auch in Jerusalem ein Haus besaß Joh. 19, 27. und dem Hohenpriester bekannt war 18, 15. Er wird Apg. 4, 13. zu den *ιδιώταις* gezählt: an der schulmäßigen Bildung der Schriftgelehrten kann er also keinen Antheil gehabt haben, aber früh schon mag der Same der Frömmigkeit durch die Mutter in sein Gemüth gepflanzt worden seyn, so daß beim Auftreten des Läufers er, wie andere befreundete junge Fischer vom Galiläischen See, sich in seine Gemeinschaft begeben und seiner Taufe sich unterziehen. Ihre messianischen Hoffnungen mögen sich von denen ihres damaligen Meisters nicht unterschieden haben (Matth. 20, 20.), merkwürdig aber ist, daß Joh. gerade durch den Ausspruch: *ιδὲ ὁ ἀμνὸς κτλ.* (1, 35.), der auf Christum als Versöhner hinweist, in dessen Nachfolge gezogen wird. Wir werden annehmen dürfen, daß in dem damals vorhandenen schönen Kreise von *προσδεχόμενοι λύτρωσιν Ἰσραήλ* (Luc. 2, 38.) noch mancher von denen, die nachher wie Andreas und Philippus dem Messias ein freudiges *ἐνώηκαμεν* entgegenbrachten, nicht weniger als Zacharias die *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* als edelstes Gut von demselben ersehnte (Luc. 2, 77.). Nach der ersten Begegnung mit Jesu am Jordan kehrt Johannes mit ihm

nach Galiläa zurück, begiebt sich wieder zu seinem Gewerbe, wird aber bald darauf (vgl. 2, 12.) zu Jesu Nachfolge berufen Matth. 4, 18. Luc. 5, 1—11. und Luc. 6. mit unter die Apostel gewählt. Aus dem, was dem Ap. später als Brennpunkt und Grundidee des Heils erscheint — Mittheilung der *ζωή* in Christo (Joh. 20, 31. 1 Joh. 1, 2.), werden wir schließen dürfen, daß auch schon seine väterliche Religion ihm nicht sowohl unter dem Gesichtspunkte einer für sein Leben gestellten Aufgabe erschienen ist, wie einem in gesetzlicher Schule aufgewachsenen, willenskräftigen Paulus, als vielmehr unter dem des höchsten Quells beseligender Selbstbefriedigung durch die Gemeinschaft mit Gott (Ps. 16, 23. 73, 25. 26.). Während daher bei einem Paulus der Uebergang zum neuen Glauben durch ein Abbrechen von seiner früheren Geistesrichtung zu Stande kam, scheint einem Joh. ohne schroffe Uebergänge allmählig die Ueberzeugung aufgegangen zu sein, wie erst nun in dem Menschgewordenen Gotte sich die Quelle absoluter religiöser Selbstbefriedigung erschlossen habe.

Daß er Jesu besonders theuer gewesen, erkennen wir nicht bloß aus der ihm mit Jakobus und Petrus zugleich gewordenen Bevorzugung bei wichtigen Scenen des Lebens Jesu (Mrc. 5, 37. Matth. 17, 1. 26, 37.), sondern auch aus dem persönlichen Vorzuge, als der nächste an Jesu Seite seinen Sitz einzunehmen (Joh. 13, 27. 21, 20.). Er bezeichnet sich selbst als den Jünger, den Jesus lieb hatte (13, 23. 19, 26. 20, 2.). Seine Liebe läßt ihn bei Jesu Gefangennahme in den Vorhof des Hohenpriesters eindringen; er befindet sich mit unter dem Kreuze (19, 25.), ihm vertraut Jesus seine Mutter an — nicht sowohl wegen seiner größeren Wohlhabenheit, denn auch die *ἀδελφοί*, welche sie bisher erhalten hatten, konnten später dasselbe thun; sondern, wie wir annehmen müssen, wegen seiner zarteren Sinnesart. Er beeifert sich, zum Grabe zu eilen 20, 2. und erfährt noch nach der Auferstehung R. 20. eine besonders liebende Auszeichnung. In der Apg. tritt er nur einmal R. 8, 14. thätig auf. Nach verbürgtem Zeugniß hat er später in Ephesus seinen Sitz genommen — wie es am wahrscheinlichsten ist,

nachdem Paulus von jenem für die Entwicklung der Kirche so wichtigen Schauplatz abgetreten war, also etwa im Jahre 65. Während seiner Wirkksamkeit daselbst wird er von einem Kaiser nach Patmos im ägäischen Meere verbannt, wo er nach Offenb. 1, 9. die Apokalypse schrieb. Bei Tert. praescript. adv. haer. c. 36. ist Johannes unter Domitian nach Rom geschleppt, in ein Faß mit Del geworfen, wunderbar gerettet und dann nach Patmos gebracht worden. So wenig auf diese specielle Angabe Gewicht zu legen, so muß dieselbe doch irgend etwas zu Grunde Liegendes haben, da ihn auch Bischof Polykrates von Ephesus (um 200) *μάργυρος* nennt (Euseb. h. e. 5, 24.). — Die drei Briefe sind Zeugnisse seiner bischöflichen Fürsorge für die Gemeinden und für die Einzelnen. Außerdem erzählt noch Clemens Alex. in der Schrift *τις ὁ σωζόμενος πλούσιος* c. 42. eine liebliche Ueberlieferung aus der Amtsthätigkeit des Apostels, wie derselbe einen Jüngling einem Bischof in der Gegend von Ephesus zur geistlichen Pflege übergeben, der Jüngling aber auf dem Wege des Lasters zum Räuberhandwerk herabgesunken und Johannes, als er dies bei einem abermaligen Besuche jener Stadt erfahren, sich zu jener Räuberbande begeben und den entfremdeten Jüngling wieder zurückgebracht. Auch theilt Hieronymus (comment. ad Galat. Opp. III. 314. Mart.) den Zug mit: als Joh. sein höchstes Alter erreicht hatte und zu schwach war, in die Versammlungen zu gehen, ließ er sich von Jünglingen hineintragen. Er vermochte nicht mehr viel zu sprechen, aber er wiederholte immer die Worte: „Kindlein, liebet euch unter einander“ und als er gefragt ward, warum er immer dieses eine Wort wiederhole, war seine Antwort: „weil dieses das Gebot des Herrn ist, und weil genug geschieht, wenn dies eine geschieht.“ — Die kirchliche Ueberlieferung, namentlich Irenäus, erwähnt einen Kreis von Presbytern und Schülern als seine Umgebung; doch findet sich keiner, dem er ein individuelles Gepräge aufgedrückt hätte. Vielmehr tritt, nach den allerdings sparsamen vorliegenden Dokumenten zu urtheilen, in seinen Schülern überwiegend der paulinische Lehrtypus hervor. Er starb in Ephesus, älter als 90 Jahre

(nach Hieron. hundert, nach Suidas einhundert und zwanzig Jahre alt), nach Irenäus unter der Regierung des Trajan, also nach a. 98., in welchem Jahre Trajan zur Regierung kommt: Polykarp († 170) und Papias († 164) hatten ihn noch gesehen und gehört.

Eine Andeutung aus dem Munde Jesu über Temperament und Sinnesart des Joh. liegt in Marc. 9, 17., wonach Jesus dem Jüngerpaare den Namen *βοανεργές* d. i. *בְּנֵי רֵעָשׁ**) filii intemperiei beigelegt hat. Auf ihre Beredsamkeit — „Donnerkinder“ — kann diese Benennung nicht gehen; denn zur Zeit, wo sie dieselbe erhielten, konnten sie die Beredsamkeit noch nicht gezeigt haben: am ehesten denkt man an das Hervortreten heftigen Affekts wie Marc. 9, 38. Luc. 9, 54. (wo indeß der Text nur bis zu *ἐπετιμήσεν* gesichert ist). Diesen Affekt trägt das Jugendprodukt des Ap., die Apokalypse an sich — auch trotz seiner Weichheit und Zerflossenheit der erste Brief, desgleichen der von Polykarpus bei Irenäus berichtete Zug, daß Joh. aus einem Bade, in welchem der Häretiker Cerinth sich befand, floh, aus Furcht, daß es zusammenstürzen möchte. Doch werden wir in Betracht der übrigen Züge und des Charakters des Ev. diesen Affekt uns nicht wie den paulinischen und petrinischen als den des energischen Cholerikers denken können, sondern nur als den weiblichen des sanguinischen Temperaments. Der Eindruck des Ev. nämlich wie der übrigen vorliegenden Data führt bei Joh. auf das Weiche und Sinnige der sanguinisch-melancholischen Anlage, womit auch das geringe Hervortreten in die äußere Thätigkeit und der weniger bestimmende individuelle Einfluß auf den ihn umgebenden Schülerkreis übereinstimmen dürften.

§. 2.

Selbstzeugniß des Verfassers.

An zwei Stellen hat der Ev. sich selbst direkt als Zeuge der von ihm erzählten Begebenheiten bezeichnet 1, 14.

*) Von Ewald 6. A. des Lehrgebäudes S. 141. werden noch andere Beispiele für diese galiläische Aussprache des Schwa beigebracht.

19, 35.; an einer anderen R. 21, 24. geben Schüler von ihm dieses Zeugniß. Verhüllterweise hat er in denjenigen Stellen, wo er einen nicht benannten Jünger mit dem Prädikat *ὃν ἐπίλει ὁ Ἰησοῦς* einführt (s. ob. S. 2.), auf seine Persönlichkeit hingedeutet. Daß nun hiemit der Ap. Joh. gemeint sei, ergiebt sich deutlich aus Folgendem: R. 13, 25. heißt derselbe, welchem dort jenes ehrende Prädikat gegeben wird, *ὁ ἀνακείμενος ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ*, derselbe *ἀνακείμενος ἐπὶ τὸ στῆθος* ist nun R. 21, 20. nach dem Zusammenhange Niemand anders als Joh. und auch der ephesinische Polykrates (Euseb. 5, 24.) nennt ihn in seinem Briefe *ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών*. Zwar hat sich nun Baur überredet, daß sich der Ev. damit eigentlich nur als den Apokalyptiker bezeichnen wolle, als denjenigen, der in geistigem Tiefblick die Geschichte Jesu geschrieben, wie jener Apokalyptiker die der Zukunft der Kirche (Kanon. Unters. S. 378.). Dem unbefangenen Leser wird aber die schüchterne Zartheit in dieser halbverschleiernenden Bezeichnung, welche modificirt sich auch in 1, 40. findet, als ein integrierender Zug der schriftstellerischen Individualität des ganzen Ev.'s erscheinen. — Als Mitzeugen giebt er sich 1, 14. wie 1 Joh. 1, 1. zu erkennen: wenn Baur nur ein inneres Schauen gemeint seyn lassen will, so ist dies nur ein Ausweg, die Anklage auf litterarischen Betrug abzuschneiden. An ein solches innerliches, hypophetisch im Geiste der apostolischen Maske, die der Anonymus angenommen, soll auch zu denken seyn bei der andern St. 19, 35., wo das ausdrückliche Zeugniß, daß der Bf. mit unter dem Kreuz gestanden, und was er mittheilt, als Augenzeuge berichtet. In dieser Hypophetenstellung späterer Schriftsteller zu anerkannten Autoritäten meint Köstlin („über die pseudonyme Litt. der ältesten Kirche“, Zeller Jahrb. 1851.) überhaupt den Schlüssel zu einem großen Theile der pseudonymen kirchlichen Litteratur gefunden zu haben — allerdings eine für gewisse Zeiten und Kreise zutreffendere spiritualistische Wendung, als wenn Hilgenfeld einfach zu bedenken giebt (Ev. Joh. S. 353.), daß es sich um eine Periode handle, „wo der Begriff des litterarischen Eigenthums

noch gänzlich fehlte.“ So gänzlich scheint er doch nicht gefehlt zu haben, wenn Dionysius von Korinth um dieselbe Zeit, wo das Ev. entstanden seyn soll, unter Mark Aurel sich beklagt: „auf Verlangen der Brüder habe ich Briefe geschrieben, welche die Teufelsapostel mit Unkraut angefüllt und theils weggenommen, theils zugesetzt haben; diese wird das Wehe treffen. Es ist also auch nicht zu verwundern, wenn Einige sich unterstanden haben, die Herrschriften zu verfälschen, da sie sich an den geringeren vergreifen“ (Euseb. 4, 23.). Womit die Aeußerung des Serapion von Antiochien zu vergleichen aus dem Ende des zweiten Jahrh., als er in einer Gemeinde von Cilicien ein unächtcs *εὐαγγέλιον Πέτρον* mit irrigen Lehren gefunden hatte: „Wir, meine Brüder, nehmen den Petrus und die anderen Apostel so gut an als Christus; aber die unter ihrem Namen verbreiteten pseudepigraphischen Schriften verwerfen wir *ὡς ἔμπειροι* als Sachkundige, indem wir wissen, daß uns dergleichen nicht überliefert worden“ (Euseb. 6, 12.). Ferner was Tert. aus der Kleinasiatischen Kirche berichtet de bapt. 17.: quod si, qui Pauli scripta perperam legunt, exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi fingendique defendunt, sciant, in Asia Presbyterum, qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse, loco decessisse.

§. 3.

Die schriftstellerische Individualität.

Es redet dieses Ev. eine Sprache, zu welcher die gesammte Litteratur schlechtthin keine einzige Parallele darbietet: eine so kindliche Einfalt bei so contemplativer Tiefe, so viel Leben und so tiefe Ruhe, so viel Wehmuth und so viel Heiterkeit, und über alles ein solcher Hauch der Liebe — „ein bereits angebrochenes ewiges, in Gott ruhendes Leben, das den Zwiespalt des Diesseit und Jenseit, des Menschlichen und Göttlichen überwunden hat“ (Hase Kircheng. S. 39. 7. A.). Sieht man sich in der gesammten religiösen Litteratur um, so könnte man nur allenfalls sich

versucht fühlen, einen Thomas a Kempis an die Seite zu stellen, doch nicht weniger verfehlt würde ein solcher Vergleich seyn als eine renophonteische Simplicität mit einer platonischen in Parallele zu stellen. Selbst bei den als Schüler des Joh. aufgeführten apostolischen Männern, einem Polycarp, Ignatius, dem Verf. des Briefs an den Diognet, zwar hie und da johanneische Anklänge, aber kein johanneisches Colorit, während zu Paulus auch außer Luther so manche Parallelen sich darbieten. In alten und in neuen Zeiten hat daher die Kirche, die unter den symbolischen Attributen der 4 Evv. ihm den Adler zuwies, den Lobpreis dieses Ev. erschallen lassen. Hoc ructabat, sagt Augustin tract. 36. in Joann., quod biberat, non enim sine causa de isto in illo ipso evangelio narratur, quia (quod) et in convivio super pectus Domini discumbebat; de illo ergo pectore in secreto bibeat, sed quod in se secreto bibit, in manifesto eructavit. Die *ἀπαρχὴ εὐαγγελίων* nennt es Origenes, *οὕτω νοῦν οὐδεὶς δύναται λαβεῖν μὴ ἀναπεσῶν ἐπὶ τὸ στήθος Ἰησοῦ*. Das Herz Christi nannte es Ernesti, und Herder rief aus: die Hand eines Engels hat es geschrieben. Mit treffenderen Worten hat Keiner davon gezeugt, als Claudius: „Am liebsten lese ich im St. Joh.; in ihm ist so etwas ganz Wunderbares — Dämmerung und Nacht und durch sie hin der schnelle zuckende Blitz! ein sanftes Abendgewölk und hinter dem Gewölk der große volle Mond leibhaftig! so etwas Schwermüthiges und Hohes und Ahnungsvolles, daß man's nicht satt werden kann. Es ist mir immer beim Lesen im Johannes, als ob ich ihn beim letzten Abendmahl an der Brust seines Meisters vor mir liegen sehe, als ob sein Engel mir's Licht hält, und mir bei gewissen Stellen um den Hals fallen und etwas in's Ohr sagen wolle. Ich verstehe lange nicht Alles, was ich lese, aber oft ist's doch, als schwebt' es fern vor mir, was Johannes meinte, und auch da, wo ich in einen ganz dunkeln Ort hineinschaut, habe ich doch eine Vorempfindung von einem großen, herrlichen Sinn, den ich einmal verstehen werde, und darum greife ich so gern nach jeder neuen Erklärung des Evangeliums Johannis. Zwar — die Meisten kräufeln

nur an dem Abendgewölke, und der Mond hinter ihm hat gute Ruhe.“ Was Hamann von Claudius schreibt, ist zugleich auch vom Ev. des Jüngers der Liebe geschrieben: „ein leichtes ätherisches Wesen, das so frei in der Luft umherwallt, wenn die Saiten schon aufgehört haben zu beben und das die Herzen mit sanfter Schwermuth anfüllt, ruht auf deiner Harfe.“

Was den allgemeinen Sprachcharakter betrifft, so giebt sich zwar der Hebräer zu erkennen, doch weniger als in den anderen Ewv. Einförmig bewegt sich die Rede zwischen den Partikeln *δέ*, *οὐν* und *καί*; im 19ten Kapitel findet sich *οὐν* nicht weniger als 13 mal nach einander: B. 20. 21. 23. 24 (2 mal), 26. 29. 30. 31. 32. 38. 40. 42. Schon das Hebräische hat diesen einfachen Periodenbau, doch ist er bei dem Ev. vorzugsweise das Bild der geistigen Individualität, vgl. über die allgemeinen sprachlichen Eigenthümlichkeiten die feinen und lehrreichen Bemerkungen bei Luthardt I. S. 27—65. Bei keinem neutest. Schriftsteller außer bei Paulus hat sich überhaupt die Individualität in dem Grade im Style ausgeprägt und sie stimmt ganz zusammen mit den geschichtlich bekannten Zügen (vgl. S. 1.). Ein geringer Umfang von öfters wiederkehrenden Worten und Phrasen: *μένειν ἐν τινι*, *μαρτυρία*, *ὄραν*, *τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ* u. a. Es sind wenige große Wahrheiten und Gegensätze, die den Ev. bewegen, welche auch für den ersten Brief die Stichworte abgegeben haben: *ζωή* und *θάνατος*, *φῶς* und *σκότος*, *ἀλήθεια* und *ψεῦδος*, *σὰρξ* und *πνεῦμα*, *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* und *ἐκ τῆς γῆς*, *άνω* und *κάτω*: um diese gruppirt sich der übrige Inhalt. Hierin ist eine gewisse Kettenförmige, das Endglied des einen Satzes zum Anfange des folgenden machende (s. die ersten 5 B. von R. 1. 2, 23. 24. 7, 28. 29.) — zuweilen, namentlich in den Briefen, oft kreisförmige Gedankenbewegung begründet, die sich wieder in den Hauptgedanken zurückwendet, vgl. R. 1, 7—13., welches den B. 4. 5. ausgesprochenen Gedanken in enger geschlossenem Kreise wiederholt. R. 15, 1—5. 17, 1—5. 14, 10. 11. 1 Joh. 2, 3—5. Grasm. paraphr. ev. Joh.: dicendi genus ita velut ansulis ex sese

cohaerentibus contexens, nonnumquam ex contrariis, nonnumquam ex similibus, nonnumquam ex iisdem subinde repetitis — ut orationis quodque membrum semper excipiet prius, sic ut prioris finis sit initium sequentis. Auch 10, 9. 10. im Verhältniß zu 11—14. kann vgl. werden. Eine Belebung in den Fortschritt bringt die gegensätzliche Form des Ausdrucks 1, 17. 3, 6. 12, 24. 4, 13. 14. und das Aussprechen des Gedankens erst in positiver, dann in negativer Form 1, 8. 13. 20. 3, 15. 16. 36. 8, 29. 10, 28. 15, 5, 6. Die weiche Individualität des Schriftstellers hat auch seiner Gedankenentwicklung etwas Schwebendes und Verfließendes gegeben, durch welche Unvollkommenheit die Auslegung aller längeren Reden wie R. 5. 6. 10. 14—16. erschwert wird. Der Gedanke läuft nicht an einem streng logischen Faden fort und ist incongruent und mißverständlich ausgedrückt. Der positive Satz entspricht dem negativen oder überhaupt — die Gegensätze entsprechen sich nicht genau 5, 41. 42. 14, 10. 11. 23. 24. 15, 24. 8, 28. 17, 19. 1 Joh. 1, 6. 7. 4, 12.; aus Mangel an genauer Umgrenzung des Gedankens entstehen scheinbare Widersprüche oder Unrichtigkeiten 16, 5. vgl. 13, 36. 14, 5. 10, 8. 9. 2, 11. 1, 31.; der eigentliche Gedanke wird mehr angedeutet als ausgedrückt 17, 9. 16, 4. 10. 8, 26. 34—36. 42. 7, 3., an welcher letzteren St. nur an Jünger in Jerusalem zu denken; es finden Rückweisungen statt auf Worte, welche wörtlich nicht so ausgesprochen worden 10, 26. 36. vgl. B. 32. 6, 36. 41. 12, 34.; Frage und Antwort entsprechen sich nicht genau 1, 26. 3, 3. 8, 19. 22. 33. 12, 23.; die anscheinend so genauen Zeitbestimmungen des *τῆ ἐπαύριον* R. 1. und 2, 1. sind doch eigentlich unklar (s. Bleek Studien 1833. S. 852f.). In den beiden Parabeln bei Joh. vom guten Hirten und vom Weinstocke findet die *παράβολαις* und die Anwendung sich nicht geschieden, vielmehr erhalten die Gleichnisse durch das Verfließen von beidem in einander die Form der Allegorie. — Dieser Mangel an logischer Schärfe schließt indeß konkrete Charakteristik nicht aus: gerade dem phantasiereichen frischen Kindesgemüthe prägen sich die Erscheinungen in ihren bestimmten Contouren am sichersten ein. Zum Belege

läßt das ganze Ev. sich anführen; wir erinnern aber insbesondere an die Charakteristiken von Petrus, der Samariterin, dem Blindgeborenen K. 9., den beiden Schwestern in Bethanien, und Pilatus. Wie Persönlichkeiten genau gezeichnet, so werden auch Zeiten genau bestimmt — Tage (1, 29. 35. 44. 2, 1. 4, 32. 52. 6, 22 u. a.), Stunden (1, 40. 4, 6. 18, 28. 19, 14.) und Tageszeiten (3, 2. 6, 16. 13, 30. 20, 19.). Ueberhaupt tritt die Subjektivität des Ev. mehr in den Vordergrund als in den andern Evv., in erläuternden Bemerkungen, Reflexionen u. a.

§. 4.

Ort und Zeit der Abfassung.

Als Ort bezeichnet die kirchliche Ueberlieferung Ephesus und äußere und innere Anzeichen stimmen hiemit überein. Was die Zeit der Abfassung betrifft, so muß das Ev. einem früheren Datum angehören als der erste Brief: der Eingang desselben scheint den Prolog des Ev. vorauszusetzen, überdies der stylistische Charakter auf ein fortgeschrittenes Lebensalter hinzudeuten. Im Verhältnisse zur Apokalypse dagegen, für deren Aechtheit sich zu erklären, nachdem neben einem Gieseler (Kircheng. I. 1. 127.) auch Hase für sie das beredte Wort ergriffen (Kircheng. 7. U. und Sendschreiben an Baur), nicht länger als traditionelle Befangenheit erscheinen kann — muß das Ev. das spätere Produkt seyn. Hierauf läßt neben anderem namentlich die Sprachdifferenz schließen. Nach Gwald zwar, Lücke, de Wette ist diese so bedeutend, daß sie nur bei Verschiedenheit der Verfasser sich begreifen lasse, doch ist zuletzt dieser Beweis von Bleek zu einem Wahrscheinlichkeitsbeweise herabgesetzt worden (Stud. u. Krit. 1855. S. 199.). Die gänzliche Disparatheit zu behaupten war um so mißlicher geworden, seit der Berührungen des Sprachgebrauchs so viele nachgewiesen worden, daß auch die Tübinger Kritik nicht umhin konnte, eine nähere Berührung beider Schriften anzunehmen und den Vf. des Ev. „sich bei Abfassung desselben an die Stelle des Apokalyptikers“ setzen ließ (Baur „das Christenthum“ S. 132.) — Neuere Vertheidiger der Aechtheit der Apok. haben die sprachliche Dif-

ferenz selbst als eine nothwendige darthun wollen — Luthardt (das Joh. Ev. I. 55.) als das Ergebnis des „verschiedenen Gegenstandes und der psychologischen Stimmung,“ aber starke Hebraismen lassen sich doch daraus nicht begreifen — nach Hengstenberg, Erhard als die Folge des prophetischen Charakters des Apokalyptikers, aber die alttest. Propheten reden doch kein unreineres Hebräisch als die Prosaiser. So wird diese letztere, allerdings nicht unrichtige, Motivirung auf die unwillkürliche Einwirkung der Prophetensprache und der LXX. bei dem auf prophetischem Boden sich bewegenden Verf. zu beschränken sehn*), vgl. Dannemann „wer ist Verf. der Offenb. Joh.?“ 1841. S. 22. Ein Einfluß dieser Art darf allerdings um so weniger befremdlich erscheinen, da selbst ein Josephus in der Prosa, wo er nach den geschichtlichen Büchern in der LXX. erzählt, mehr als sonst hebraisirt (Wiener Gramm. S. 31. 6. A.). Doch werden alle abnormen Spracherscheinungen hiemit noch nicht erklärt und es macht sich dennoch das Bedürfnis eines Zeitunterschiedes zwischen der Abfassung der Apokalypse und des Ev. geltend. Nun ist für das Abfassungsdatum derselben nach den neuesten Resultaten kritischer Untersuchung die Periode vor der Zerstörung Jerusalems am Anfange der Regierung Vespasians, also ungefähr das Jahr 70., als der wahrscheinlichste Termin bestimmt worden, so Lücke 2. A., die Recension desselben von Bleek (Stud. u. Kr. 1855. S. 217.) und G. Böhmert „über Verf. und Abfassungszeit der Apokalypse“ 1855. S. 23 f.***) Hat nun der Ap. nachher noch 30 Jahre in Kleinasien unter griechischer Umgebung zugebracht, so kann die verhältnißmäßig größere Sprachreinheit nicht befremden.

*) Schwegler nachap. Zeitalter II. 153.: „Bis auf Sprache und Ausdruck hinaus ist die Apok. eine Nachbildung der altjüdischen Prophetie.“

**) Vgl. bei diesem Verf. S. 30. die scharfsinnige Auslegung der St. bei Zrenäus, wonach die chronologische Differenz zwischen dem von Zrenäus gegebenen Datum der Abfassung und dieser Zeitbestimmung gehoben wird.

§. 5.

Die Composition.

Von Früheren, auch noch von Lücke in der 2. Ausgabe sind die Feste als die festen Punkte, an denen die Erzählung verläuft, angesehen worden. Bei einem so sinnigen Charakter wie der des Evangelisten ließe sich wohl von vorn herein eine Grundanschauung erwarten, durch welche der Fortschritt der Geschichte bedingt würde. Von de Wette ist zuerst ein innerer Plan angedeutet worden: die Vorgeschichte und die Geschichte, und diese wiederum in zwei Abtheilungen, „welche die beiden Rehrseiten der Geschichte Jesu darstellen, nämlich wie während seines irdischen Wandels zwar seine *δόξα* hervorgetreten, aber von der unempfindlichen Welt meist verkannt worden, wie er aber durch seinen Tod zur Verherrlichung gelangt sei *K.* 2—12., die andere *K.* 13—20. die Verherrlichung Jesu im Tode und zwar *K.* 13—17. seine innere Herrlichkeit in seiner Demuth, Liebe, Seelenruhe, in seinem Siegesgefühl, und *K.* 18—20. seine äußere Verherrlichungsgeschichte.“ Einen abschließenden Ruhepunkt findet unverkennbar die Geschichte des öffentlichen Lebens *K.* 12, 37—50. Die wehmüthige Klage über die Masse der Ungläubigen dieses Volks bei einzelnen doch auch nur schüchternen Ausnahmen bildet das Thema dieses Abschlusses. Blicken wir von dort auf den Anfang zurück, so findet sich dieses Endresultat schon im Prolog ausgesprochen *B.* 11. 12.: „er kam in das Volk des Eigenthums, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf, wie Viele ihn aber aufnahmen, denen gab Gott die Macht, Kinder Gottes zu werden, die an seinen Namen glauben.“ Achten wir nun noch auf den eigenthümlichen Umstand, daß die Gegner, mit welchen es Christus zu thun hat, in diesem *Ev.* meist als *οἱ Ἰουδαῖοι* aufgeführt werden, worunter das Volk im Ganzen zu verstehen (*4, 22. 11, 19. 33. 12, 9.*), vorzugsweise aber — als Repräsentanten des Volks und zugleich als das Centrum des Gegensatzes die jüdischen Oberen (*1, 19. 2, 18. 9, 16—22. 18, 12. 14.*), so ergiebt sich, daß *B.* (5.) 11. 12. als Thema für die folgende Geschichtserzählung anzusehen

ist: die Geschichte des persönlich in der Menschheit erschienenen göttlichen Lebens, wie dasselbe vom Volke des Eigenthums verworfen, für das kleine Häuflein der Empfänglichen aber der Quell des Lebens wird. Daß die Geschichte des Erlösers gerade unter diesen Gesichtspunkt gestellt ist, giebt der Darstellung den Anflug von Wehmuth, den sie an sich trägt. — Es liegt etwas Wahres in den Vorwürfen, daß jener Gegensatz nicht genetisch in seiner allmählichen Entwicklung vorgeführt wird. Bis K. 4. tritt er nur 4, 1. hervor, aber schon K. 5. zeigt er sich auf seinem Höhepunkte bis zum Mordanschlage gesteigert B. 16. Doch sind solche Aeußerungen nicht ängstlich zu premiren, „sie sind von der durch viele Anzeigen sich kundgebenden Tendenz zu verstehen“ (Neuß Denkschrift S. 52.). Wie in Judas nach dem Ev. schon von Anfang an keimte, was zuletzt hervorbrach (6, 64.), so steht auch der Ev. schon im Anfange jener noch unschlüssigen Opposition das zuletzt offen hervortretende Princip unter der Leitung des Gottes, welcher seine *ώρα* vorhergesehen (7, 30. 8, 20. 13, 1.) und gegenüber dieser Opposition sammelt sich denn auch fortgesetzt das Häuflein jener Gotteskinder, auf welche das *ὄσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν* hinwies. Doch da das Weizenkorn nicht viele Frucht bringen kann, ohne zu ersterben, so ist auch während seiner Lebenszeit die Periode noch nicht gekommen, wo er Alle zu sich ziehen kann (8, 28. 12, 32.) und so muß denn über das Kreuz hin der Weg zur vollen Verherrlichung gehen; daher erreicht die Opposition ihren Gipfelpunkt gerade gegenüber dem augenfälligsten, vor den Augen des Synedrium vollbrachten *σημεῖον*, der Erweckung des Lazarus. Was vorher nur Anschlag der Oberen war, wird nun Beschluß K. 11. Nun folgt K. 12. die prophetische Salbung zu seinem Begräbniß, der Einzug in die Stadt, wo neben dem Altar Gottes der Schlachttaltar für seine Propheten errichtet ist (Luc. 13, 13.). Hier wird die Vorverkündigung seiner bevorstehenden *δόξα* thatsächlich durch die Heiden, die ihn zu sehen begehren, kundgethan, dann im Wort ausgesprochen von ihm selbst B. 24., endlich durch die göttliche Stimme

B. 31. Ihren weiteren Verlauf durch den Tod und die Auferstehung hindurch (vgl. 13, 31.) stellt R. 13—20. dar, vgl. die eingehende Prüfung der Ansichten von der Composition bei Luthardt I. 255., welcher innerhalb eines jeden der 3 Haupttheile wieder 3 Triaden nachweisen zu können glaubt.

§. 6.

Zweck und Veranlassung.

Daß das Ev. bei seinen Lesern die Bekanntschaft wenn nicht mit den übrigen schriftlichen Evv. doch mit deren Ueberlieferungen voraussetze, darauf deutet 1, 15. 32. 3, 24. 11, 2. 18, 33. (Meander's Leben Jesu 5. A. S. 743.), die Erzählung der Jüngersammlung (Meander's Leben Jesu S. 264.), und wird gegenwärtig fast allgemein angenommen von Bleek, Ewald, Lücke, Meander, de Wette, Luthardt u. A. Nun sind es wenige Stücke nur, wo dieses Ev. sich mit den anderen berührt: die Speisung 6, 1—15., das Wandeln auf dem See 6, 16—21., die Salbung 12, 1—8., der Einzug 12, 9—19., die Vorherfagung von Petri Verleugnung 13, 36—38. und einige einzelne Sprüche. Man konnte daher auf den Gedanken kommen, als Absicht die historische Ergänzung der übrigen Evv. anzunehmen, so Theodor Mops. catena, Storr, Hug, Feilmoser. Da indeß unter Ergänzung eine fragmentarische Vervollständigung verstanden zu werden pflegt, das Ev. aber mehr als ein bloßer Lückenbüßer ist (Hase), so beschränkt sich das Wahre, was dieser Ansicht zu Grunde liegt, darauf, daß, als Joh. überhaupt schrieb, er bei der Auswahl, auf welche er 20, 30. selbst hindeutet, im Auge behielt, das allgemein aus der Ueberlieferung Bekannte nicht zu wiederholen. Die Absicht, aus welcher die Schrift hervorging, ist also hiemit noch nicht angegeben. Man glaubte sie aus dem von den übrigen abweichenden Geiste dieses Ev. entnehmen zu können; nach Clemens Alex. bei Eus. 6, 14. soll Joh. auf Antrieb seiner Freunde geschrieben haben, um an die Stelle der *εὐαγγέλια σωματικά* ein *πνευματικόν* zu setzen. Wäre auch dieser Gegensatz richtiger ausgedrückt als es der Fall ist,

so würde wenigstens Joh. sich eines solchen Gegensatzes zu seinen Vorgängern nicht bewußt gewesen seyn, aber der höhere dogmatische Standpunkt, von dem das Ev. beherrscht wird, würde keineswegs berechtigen, die übrigen als *σωματικά* zu bezeichnen. Eher ließe sich mit Lücke sagen, das fortgeschrittene Zeitbedürfniß habe ein solches Ev. der Gnosis nothwendig gemacht: „Je mehr die christliche Erkenntniß von den Gründen des Glaubens sich entwickelte, desto mehr verwandelte sich die Geschichte Jesu in dogmatischen Lehrstoff, aber in demselben Grade entstanden auch Zweifel, Fragen über den historischen Zusammenhang und Grund des Lebens Jesu, welche durch die allgemeine Evangelientradition nicht gelöst werden konnten.“ Indes, sollte gesagt werden dürfen, daß das Wissensbedürfniß, welches doch hier mit dem nicht ganz passenden *γνώσις* gemeint ist, in den Kreisen eines Paulus und Apollos weniger erweckt gewesen? Sollte überhaupt die Lebendigkeit desselben am Zeitfortschritt zu messen und nicht vielmehr nach den verschiedenen Kreisen ein verschiedenes gewesen seyn? Daß Ephesus zu den gebildeten christlichen Kreisen gehört haben möge, soll nun nicht bestritten werden, und da bei der Entstehung schriftstellerischer Produkte verschiedene Gründe zusammen zu wirken pflegen, so mag man immerhin das Bedürfniß der nächsten Umgebung des Joh. mitwirken lassen, nur wird man festhalten müssen, daß die Beschaffenheit des Ev. immer viel weniger in einer reflektirten Absicht begründet gedacht werden kann, als in der geistigen Individualität des Jüngers. Der Ansicht von Lücke verwandt ist die von B.-Cru f.: „In der Mitte nun zwischen diesen Erscheinungen und Zuständen erhebt sich um die bezeichnete Zeit eine neue Anschauung der urchristlichen Geschichte. Der einfache Glaube an das Ideal, an das übermenschliche Wesen in Christus, welcher auch bei Paulus noch in der Anschauung einer, in Macht und Erfolgen göttlichen Persönlichkeit stehen geblieben war, dieser erhebt sich zur Spekulation über den Gott im Menschen Jesus, ihm wurde der geheimnißvolle Name Logos beigelegt: aus dem äußerlichen Christus wird ein innerlicher, in Allen lebend, in der Gesamtheit, in

der Gemeinde (der paulinische Gedanke blieb immer vorzugsweise der Ekklēsia zugewendet) und in allen Einzelnen, welche der göttliche Zug zu ihm hinführte. Mit dieser Anschauung der Person Christi hing eine neue geschichtliche Auffassung seines Lebens und Wirkens zusammen, eine geistigere, großartigere. Oder vielmehr die Lebensgeschichte Jesu trat zurück gegen sein Wort und seinen in der Welt bleibenden Geist.“ Wir glauben wiederum, daß, was hier gesagt wird, nur auf gewisse Kreise zu beschränken sei: hat sich nämlich das Bedürfniß nach einer solchen „innerlichen Auffassung“ geregt, so wird es doch eben nur in johanneischen Kreisen gewesen seyn und so würde, was hier als Absicht angenommen wird, auf jene bei Clemen s Alex. und im Muratorischen canon angegebene Veranlassung zurückzuführen seyn, daß den greisen Jünger seine Schüler, die ihn so oft mündlich die ev. Erzählungen in eigenthümlicher Weise hatten mittheilen hören, um ein in diesem Geiste geschriebenes Ev. gebeten hätten. Die geistige Individualität des Jüngers würde also doch wieder der eigentliche Grund seyn, aus welchem das Charakteristische seines Ev. zu erklären ist. Uebrigens macht Luthardt darauf aufmerksam, wie an diese Ansicht von B.-Crusj. die Baur'sche in §. 7. darzulegende Ansicht sich anschließe. — Wie schon in den bisher erwähnten Annahmen der Blick sich allzuüberwiegend auf den Prolog richtet, so auch bei Denjenigen, welche einen polemischen Zweck annehmen. Wie die Kirchenväter gewöhnt sind, sich den polemischen Gebrauch, welchen sie von Schriftbüchern machen, als Zweck ihrer Verfasser zu denken, so wird von Irenäus die Bekämpfung von Cerinth und der Nikolaiten als Zweck des Ev. angegeben, von Hieron. zugleich der Ebioniten, nach Grotius die Polemik gegen die Gnostiker, Juden und Johannesjünger, nach Michaelis, Storr, Hug gegen Gnostiker und Johannesjünger, Lüzberger gegen die letzteren allein. Aber fast ausschließlich faste man dabei nur den Prolog ins Auge und miewohl sich Einiges darin zu diesen polemischen Zwecken gebrauchen läßt, so wurde doch schon von Paulus *introductio in N. T. capp. selecta* 1799. vgl. Neander Pflanzung der christl. Kirche

§. 634. 4. A. gezeigt, daß ein bestimmter polemischer Gegensatz nicht nachweislich sei. So vereinigt sich denn gegenwärtig die Ansicht der Meisten darin, daß zwar die joh. Schriften, wie Neander sagt, den Einfluß der von mannichfachen Gegensätzen bewegten ephesinischen Umgebung zeigen, die Polemik aber mehr positiver Art ist „indem der Ev. aus voller Seele Zeugniß giebt von dem, was er als Grund des Heils und als das Gewisseste in seinem Bewußtseyn trägt, und nur gelegentlich bezeichnet und mit Abscheu zurückweist, was sich diesem entgegenstellt.“

Wir glauben daher mit Credner, Neufß, Neander, Luthardt u. a., daß der Zweck des Ev. in nichts anderem zu suchen sei, als was der Ev. selbst R. 20, 31. und ganz ähnlich 1 Joh. 5, 13. als Zweck angiebt, den Glauben, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes sei, zu erwecken und zu befestigen, „auf daß die Leser durch diesen Glauben das Leben haben in seinem Namen.“ Nun wird zwar entgegnet, daß dieser apologetische Zweck nicht weniger der des Matth. sei, mithin die Eigenthümlichkeit des Ev. dadurch nicht hinlänglich erklärt werde. Wir kommen indes darauf zurück, daß diese sich von selbst ergibt, sobald eine so originelle Eigenthümlichkeit wie die des Ap. die Ausführung dieses Zweckes unternimmt, wie denn schon das *ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε* auf die Eigenthümlichkeit des Gesichtspunktes dieses Vsf.'s hinweist. Wenn aber, gerade dieser Eigenthümlichkeit entgegen, dort — und nicht bloß dort, sondern auch 12, 37. — der ganze Nachdruck auf die *σημεῖα* fällt, während doch sonst dieser Zeichenglaube von dem Ev. so gering angeschlagen wird (2, 23. 24. 4, 48.), so hat es stark den Anschein, daß der mystische Ev. die *σημεῖα* unter dem doppelten Gesichtspunkte betrachtete — als äußerliche portenta für die noch Sinnlichen, dagegen für die geistlicher Gesinnten als Zeichen für etwas Höheres, als prodigia im Sinne von porro digia, wie Hugo a. St. Victor ethmologirt: in diesem Sinne sind sie ihm auch nach 12, 41. die *δόξα* des Herrn (Luthardt). Als Veranlassung mag man sich aber auf Grund der erwähnten alten Ueberlieferungen immerhin die Bitten seines Jüngerkreises denken.

§. 7.

Die Aechtheit nach äußeren Gründen.

Dem litteraturkundigen Origenes, welcher um das J. 220 das Ev. commentirte und jeden Widerspruch gegen neutest. Schriften, auch den gegen den 2. und 3. Brief Joh. anmerkt, ist gegen die Aechtheit des Ev. kein Zweifel bekannt; Eusebius, der die ganze christliche Litteratur seiner Zeit gekannt zu haben scheint, nennt es am Anfange des 4. Jahrl. ein „allen Kirchen, die unter dem Himmel sind,“ bekanntes. Nur von der verständig-nüchternen antimontanistischen Partei der Aloger in Kleinasien um 170 ist bekannt, daß sie mit der Logoslehre auch das johann. Ev. und mit dem Chiliasmus die Apokalypse verwarfen, wobei sie dann zur Unterstüzung allerdings auch die historischen Differenzen im Verhältniß zu den Synoptikern herbeizogen. Erst mit dem Ende des vorigen Jahrl. treten wieder Zweifel hervor, welche sich vorzugsweise auf die verschiedene Lehrweise Jesu und die angenommene Verwandtschaft mit philonischer Theologie gründen, bei Eckermann (1793.), Vogel (1801), Horst (1803.), Ballenstedt (1812.). Eine concentrirte und mehrseitige Bestreitung erfolgte hierauf erst durch Bretschneider *Probabilia de ev. et epp. Joh. ap. indole et origine* 1820. Die auf nüchternem Verstandesraisonnement basirende Argumentation konnte in der Zeit der Schleiermacherschen Vorliebe für das 4. Ev. keinen Eingang gewinnen und der Verf. zog sich mit dem Bekenntniß, durch seine Gegner besiegt zu seyn, wieder zurück. Auf breiterer, die Geschichtlichkeit sämmtlicher Evv. in Frage stellender Basis erfolgte von dem Standpunkt eines gebildeten ästhetischen Geschmacks ein radikaler Angriff auch auf dieses Ev. durch Strauß, dessen Spitze die totale Differenz des synoptischen und johanneischen Christus bildete; wenn die 3 ersten Evv. ein getrübtetes, aber natürliches Echo der ev. Geschichte waren, so sollte das des Joh. nur ein allerdings theilweise mit Geschick und Geschmack hervorgebrachter künstlicher Wiederhall seyn. Die noch einigermaßen schonenden Geschmacksvorwürfe gegen das 4. Ev.

steigern sich bei Weiße „die ev. Geschichte kritisch bearbeitet“ 1838. 2 Th. zu solchen Prädikaten, wie „ungeschickt ausgesponnen, abgeschmackt, grillenhaft, ungeremt, unklar, geschraubt, an Unsinn streifend.“ Gfrörer, der in seiner Geschichte des Urchristenthums die Nichtigkeit und Glaubwürdigkeit der 3 ersten Evv. preisgegeben, verwies auf das 4te als auf „das Heiligthum der Wahrheit;“ das erschlossene Geheimniß war: die Ubfassung von dem Ap. Johannes, aber theils das altersschwache Gedächtniß desselben, theils seine Phantasie haben die Geschichte und Reden größtentheils falsch erzählt, so daß z. B. die Geschichte des Lazarus nur die entstellte Todtenerweckung des Jünglings von Nain ist, die von dem Blindgeborenen nur die Ausschmückung dessen, was Marc. K. 8, 22. erzählt u. s. w. Je mehr der Verf. des 4. Ev. im Lichte eines neuplatonischen Idealisten erschien, desto weniger bestand damit das Bild des judenchristlichen Apostels, welches die kirchliche Ueberlieferung von ihm und seinem Leben giebt. Von Läßelberger (die kirchliche Tradition über den Ap. Joh. und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen. 1840.) wird daher der Beweis geführt, daß der Ap. niemals in Kleinasien gewesen und schon vor Paulus gestorben sei. Der unbekante Verf. soll (wegen K. 4.) wahrscheinlich ein Samariter gewesen seyn, der, auf den Ap. Andreas gestützt, jenseit des Euphrat das Ev. niedergeschrieben habe. Die Trunkenheit der Spekulation eines Bruno Bauer (Kritik der ev. Geschichte des Joh. 1840.) machte die Entdeckung, daß das Ev. durchweg die fromme Reflexion der späteren Gemeinde ist, um einige kaum erkennbar dünne historische Splitter gewunden, und zwar mit solchem Ungeschick und in so unsinniger Weise, daß der Falsarius z. B., da er selbst Christum als den gen Himmel Gefahrenen weiß, K. 3, 13. den Verstoß begeht, den noch lebenden Christum von sich selbst als dem schon gen Himmel Gefahrenen sprechen zu lassen. Zu dem Vorwurfe des litterarischen Betruges gesellt sich also der der partiellen Geistesstörung. — Es tritt nunmehr diejenige Phase der joh. Kritik ein, welche unter dem Namen der Tübinger kritischen

Ansicht, wenn auch in einem beschränkteren Kreise, den bedeutendsten Einfluß auf die Geschichtsanschauung der ältesten christlichen Kirche ausgeübt hat. In Schweglers „der Montanismus und die christliche Kirche des 2. Jahrh.“ 1841 trat durch das Organ des Schülers diese Ansicht zuerst an die Oeffentlichkeit; in der Abh. „über die Composition des Johannesev.“ (Zellers Jahrb. 1844. H. 1. 3. 4.), dann in den „krit. Unters. über die kanonischen Evv.“ 1847 ließ sich hierauf der Meister selbst vernehmen. Die Untersuchung über die äußeren Zeugnisse wurde ergänzt von Zeller in den theol. Jahrb. 1845. und mit Rücksicht auf Bleek's Beiträge zur Einl. ins N. T. nach neuer Revision in den theol. Jahrbüchern 1847.

Mit Anerkennung des Bruno-Bauerschen Versuchs, den Inhalt des Ev. aus dem christlichen Selbstbewußtsein des pseudonymen Verf. zu deduciren, findet der Tübinger Veteran an demselben nur das zu mißbilligen, daß dies selbst vom Standpunkte subjektiver Willkühr geschehe; während Strauß nicht über ein negativ-kritisches Verfahren, Bauer nicht über ein positives Belieben hinausgekommen, sei vielmehr der geschichtliche Boden zu Grunde zu legen; als solcher ergebe sich aber bei diesem Ev., das bis in die Mitte des 2. Jahrh. nicht einmal Erwähnung, geschweige eine einflußreiche Stellung gewinnt, nicht der des apostolischen Jahrhunderts, sondern der der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts. Ueberall biete es ein deutliches Spiegelbild der damaligen kirchlichen Zustände; zwar ohne in die Parteikämpfe der Periode sich bestimmt einzulassen, stehe es doch zu allen in Beziehung, vornehmlich zu der Christologie und zu der so entscheidenden Passaffrage jener Zeit; am Ende eines reichen dogmenhistorischen Processes war in der Mitte dieses Jahrh. das christliche Bewußtsein durch die Stufen einer ebionitischen, einer paulinischen, einer angelologischen Christologie hindurch dahin gelangt, das Göttliche in Christo auf den Logosbegriff zu fixiren. Der Verf. des 4. Ev. war es, der die Bestimmung empfangen, das Resultat dieses Processes klar und erfolgreich in seinem Ev. auszusprechen und die subjektive Vermittlung, durch welche der Glaube

an dieses Dogma hindurchgeht, in allegorischer Geschichte vorzuführen. Um das Vorhandenseyn des Lichtes in der Welt zum Bewußtseyn zu bringen, sei das Zeugniß nöthig gewesen, welches hier der Täufer ablegt; der durch dieses Zeugniß in das Bewußtseyn Eingeführte beginnt hierauf seine Selbstoffenbarung und zwar zunächst an den Täufer, sodann vor der Welt, die nun in ein gläubiges und in ein ungläubiges Verhalten zu diesem Lichte tritt. Den jüdischen Wunderglauben repräsentirt Nikodemus, den Glauben um des Wortes willen die Samariterin. Die Selbstwiderlegung des Wunderglaubens stellt die Erzählung von dem βασιλικός dar, welcher Wunder sehen will und doch am Ende an das Wort glaubt zum Zeichen, daß bei den Wundern der Glaube, welchen sie begründen sollen, eigentlich immer schon vorausgesetzt werde u. s. f. Erst mit diesem idealen Standpunkte ist die Lösung vom Judenthum vollendet, zu welchem durch das ganze Ev. hin der Universalismus in polemischen Gegensatz tritt und in diese Polemik fällt nun auch die diesem Ev. eigenthümliche Vordatirung der letzten Mahlzeit Jesu, damit er, das wahre Passalamm, am folgenden Tage zu derselben Zeit sterben könne, wo das jüdische Passalamm geopfert wird und das Christenthum auch darin als die den Judenthum wahrhaft überwindende ideale Wahrheit erscheine. So schließt sich gegen das Ende des 2. Jahrh. einerseits theoretisch durch das Ev. Joh., andererseits praktisch durch die römische Kirchenherrschaft der Entwicklungsproceß der ersten 2 Jahrhunderte zur Realisirung der katholischen Kirche ab (Baur „das Christenthum und die christliche Kirche“ S. 155 f.). Als Abfassungsdatum ergibt sich hienach eine „verhältnißmäßig kurze Zeit vor dem Jahre 170“ (Zeller Jahrb. 1847. S. 169.).

Noch einen weitem Schritt that diese Kritik — wiewohl unter Mißbilligung des Meisters (vgl. auch das Sendschreiben von Baur an Hase 1855 S. 60.): während nach Baur der Verf. des Ev. über den Gegensätzen der Zeit stehen soll, ist nach Hilgenfeld „das Ev. und die Briefe Joh. 1849.“ und auch noch in dessen neuester Schrift „die Evv.“ 1854. das Ev. ein auf dem Boden der valentinischen Gnosis

selbst erwachsenes Produkt, dagegen wird dessen Abfassung und Verbreitung um etwa ein Jahrzehnd früher datirt: „das Daseyn des Ev. vor dem J. 150. läßt sich nicht wohl bezweifeln.“ Vgl. von demselben Vf. „das Urchristenthum“ 1855.

Es sind zunächst die äußeren Zeugnisse für die Richtigkeit zu prüfen, wobei wir die weniger gesicherten übergehen und nur die gesicherten anführen werden. Auch genügt, da der gegenwärtige Stand der Controverse nicht weiter führt, die Beschränkung auf die Periode vor der Mitte des 2. Jahrh. — aus dem Ende des ersten und aus dem Anfange des 2. können sie noch nicht erwartet werden, da die Abfassung selbst erst an das Ende des ersten Jahrh. fällt. Zwei Bemerkungen werden hiebei für den Anfänger nicht überflüssig seyn: die eine über die Beweismittel selbst bei einer solchen Untersuchung, die andere über das Gewicht derselben. Nur spärlich können die Beweismittel seyn, sie müssen sich beschränken auf die zufällig als Beweisstellen angeführten Citate der apostolischen und der Kirchenväter; nun sind aber von den Schriften derselben aus der ersten Hälfte des 2. Jahrh. nur wenige und meist kürzere erhalten, auch die Citate ebenso wenig als die alttest. im N. T. wörtlich genau oder mit dem Namen der Schriftsteller angeführt; ferner ist noch kein abgeschlossener Schriftkanon vorhanden und die Schrift überhaupt nicht die ausschließliche Quelle für die Aussprüche Christi, sondern daneben noch die mündliche Ueberlieferung (Mitschl in Zeller's Jahrb. 1851. S. 493.). Um so weniger läßt sich erwarten, daß diese spärlichen äußeren Beweise einzeln genommen eine hinlängliche Ueberzeugungskraft ausüben können. Wo bereits ein Ueberzeugungscomplex vorhanden, wird dieser eher dahin wirken, das einzelne Zeugniß sich durch irgend welche Auskunst zurechtzulegen, als vor demselben die Waffen zu strecken; nur wo dieselben von verschiedenen Seiten aus zusammenlaufen, wird der redliche Forscher auch über das Ganze seines Ueberzeugungscomplexes bedenklich werden und wenigstens zu einer erneuten Prüfung seiner anderweitig gewonnenen Voraussetzungen schreiten. Wie spärlich nun auch die äußeren Beweismittel im vorliegenden Falle seyn mögen, der Art

sind sie dennoch, den Gegner der Aechtheit zu einer solchen erneuten Prüfung aufzufordern.

Unserer Ueberzeugung nach sollte die Untersuchung über die äußere Beglaubigung des Ev. immer von den johanneischen Briefen oder wenigstens von dem ersten den Ausgangspunkt nehmen. „In einem so nahen Verwandtschaftsverhältnisse nämlich stehen Brief und Ev., als nur immer bei zwei einander näher berührenden Schriften der Fall seyn kann“ (Baur). Da nun den Brief sich als Modell zu denken, wonach in Gedanken und Form ein Anderer das Ev. gearbeitet, als eine ästhetische und psychologische Unmöglichkeit erscheint, so ist, wenn die Aechtheit des Briefes sich erweisen läßt, auch über die des Ev. entschieden. Schon von Bretschneider und so auch von der neuesten negativen Kritik, von Planck, Zeller (theol. Jahrb. 1845. S. 582.), Baur (theol. Jahrb. 1848. S. 392.), Hilgenf. (das Ev. und die Briefe Joh. S. 322.) ist daher mit der Aechtheit des Ev. zugleich die der Briefe verworfen worden. Sind dieselben unächt, so läge am nächsten, für Briefe und Ev. denselben Falsarius anzunehmen statt eines zweifachen oder — mit Rücksicht auf den 2. und 3. Brief und auf den Vf. des 21sten K. des Ev. — gar einen vierfachen. Freilich würde dann das in den Briefen bewährte Ungeschick, ihre Zusammenhangs- und Gedankenlosigkeit, ihre Stumpfsheit in der Polemik (Baur a. a. O. S. 313.) bei der dem Verf. des Ev. zuerkannten hohen litterarischen Bildung Schwierigkeit machen; es sind jedoch auch noch andere Gründe, die davon abgehalten haben: man hat nämlich in den Briefen andere polemische Tendenzen entdeckt als in dem Ev. und daher Verschiedenheit der Verff. angenommen. Welches der beiden untergeschobenen Produkte ist nun als Original und welches als Copie anzusehen? Das ästhetische Urtheil kann sich nur auf Seiten Baur's stellen. „Daß der Brief kein Original wie das Ev. ist, kann Niemand leugnen. Es ist ja in ihm nicht einmal Eine aus dem Ev. genommene Idee auf selbstständige Weise in einem tiefer gehenden Zusammenhang entwickelt. Was er enthält, sind einzelne aus dem reichen Inhalte des Ev. entlehnte Ideen

und Sätze, welche hier, um ihnen eine praktische Beziehung auf die christliche Lebensgemeinschaft zu geben, in die Form eines Ermahnungsschreibens gebracht sind.“ Was das Motiv des Falsarius betrifft, so soll sich der erste Brief als hervorgegangen aus montanistischen Kreisen Kleinasiens ergeben, der zweite und dritte aber als Sendschreiben an ein montanistisch gesinntes Häuflein in Rom. Entgegengesetzt Zeller und Hilgenf., nach welchen zu Tage liegt, daß der erste Brief einer früheren dogmatischen Entwicklungsperiode angehöre und daher dem Ev. vorangegangen seyn müsse. Wenn nun dieses Urtheil in dogmatischer Beziehung gewiß das unbestochnere ist und der angeblich montanistischen Tendenz überdies ein nicht geringes Bedenken darin entgegensteht, daß nicht der heilige Geist, sondern auffallender Weise Christus darin als *παράκλητος* bezeichnet wird, so erhebt sich auf der andern Seite die augenfällige ästhetische Schwierigkeit, daß nun ein solches gleichsam nur einige Stichworte des Ev. enthaltendes und schriftstellerisch unvollkommenes Produkt das Modell gewesen wäre, nach welchem der große Unbekannte, von dem das vierte Ev. ausgegangen, in Form und Gedanke sich gebildet hätte. So sehen wir in Bezug auf diese kritische Frage zwei Fraktionen derselben Schule mit einander in Conflict und werden überdies bei der Annahme von drei, vier pseudojohanneischen Schriftstellern sogar auf die Annahme einer ganzen „pseudojohanneischen Litteratur“ (Hilgenf. S. 353.) in Kleinasien hingedrängt, deren geheime Werkstatt von keinem der damaligen gebildeten Kirchenschriftsteller entdeckt worden und die noch überdies das Eigenthümliche hätte, den Namen des Ap., unter dessen Maske sie spricht, in ihren Schriften unerwähnt zu lassen. Vgl. Grimm über das Verhältniß des ersten Briefs zum Ev. Joh. in den Studien und Kritiken 1849. S. 269. Düsterdieck die joh. Briefe Einl., Brückner zum Briefe Joh. S. 316. — Wenn nun schon von dieser Seite aus betrachtet jene Kritik Verdacht gegen ihre Richtigkeit erweckt, so wird derselbe noch gesteigert durch das Verfahren in Betreff der für den ersten Brief sprechenden Zeugnisse. Eusebius berichtet

(III, 39, 8.) von Papias: *κέρχεται ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς προτέρας Ἰωάννου ἐπιστολῆς*. Von Zeller in der Abh. über die äußern Zeugnisse des Ev. Jahrb. 1847. wird gegen diese Angabe mit den Möglichkeiten gestritten, ob nicht Eusebius sich geirrt haben möge, ob nicht vielleicht eine dritte gemeinschaftliche Quelle zu Grunde gelegen, oder ob nicht umgekehrt der Verf. des ersten Briefes aus der Schrift des Papias geschöpft habe. Wenn 1 Joh. 4, 2. 3. von Polhkarf c. 7. angeführt wird: *πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν*, so wird von Baur erwidert: „was können solche allgemeine Sentenzen, die auch anonym cirkuliren konnten, beweisen?“ Wenn nun aber zugestandenmaßen in diesem kurzen Wort die drei termini: *ὁμολογεῖν, ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν* eben diesem Briefe eigenthümlich sind, so daß, wie Rücke bemerkt, die Ausdrücke *Ἰ. Χρ. ἐν σαρκὶ ἐληλ.* und *ὁ ἀντίχριστος* sich bei keinem Schriftsteller des 2. Jahrh. außer bei Irenäus wiederfinden, und über das Bage dieser Art Polemik auch Baur seine Bewunderung ausspricht, wenn endlich es gleich nachher heißt: *ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστὶ* und so noch andere ähnliche joh. For. meln im Briefe des Polhkarf sich finden (vgl. Düsterdieck I. S. LXXXIII.): was können solche Möglichkeiten gegen eine an Evidenz streifende Wahrscheinlichkeit beweisen? Schon hier wird deutlich, wie es nur der ganze Ueberzeugungscomplex seyn konnte, welcher bei den einzelnen Instanzen solche Ausflüchte zu ergreifen sich bewegen ließ. Läßt sich überdies für den nicht ganz besangenen Kritiker aus dem Charakter der drei Briefe darthun, wie, als johanneisch betrachtet, sich alle Erscheinungen derselben erklären lassen, während bei der Ansicht von ihrer Unächtheit sie vielfach zum Problem werden, so wird um so mehr die Aechtheit wenigstens des ersten Briefes als feststehend angesehen werden müssen und, wenn das Ev. von keinem anderen Verf. herrühren kann, das Zeugniß des Papias (gest. um 163) und Polhkarf (gest. 169) indirekt auch für das Ev. gelten. Das Zeugniß des letzteren findet überdies noch Unterstützung in

dem indirekten Zeugniß des Irenäus (gest. 202), des Mannes, der den Polykarp in Kleinasien persönlich gekannt, der gehört, wie derselbe von Joh. und dessen Reden, „alles in Uebereinstimmung mit der Schrift,“ Bericht gegeben (hist. eccl. 5, 20.). Irenäus erkennt nun die Aechtheit des Ev. unzweifelhaft an: sollte er aber dasselbe erst nach seinem Aufenthalt in Kleinasien haben kennen lernen? Allein auch das ist nicht möglich. Daß das Ev. schon zur Zeit des Irenäus in Kleinasien eine weite Verbreitung gehabt haben muß, ergibt sich aus dem Zeugnisse, welches wir unter den direkten als das älteste anzusehen haben. Dieselben kleinasiatischen Presbyteren, qui Joannem apostolum viderunt, auf welche der Kirchenvater sich so oft als seine Autorität beruft, führt er contra haereses V, 36. als solche an, welche zur Bertheidigung einer eschatologischen Vorstellung sich auf Joh. 14, 2. berufen haben: καὶ διὰ τοῦτο εὐρηκέναι τὸν κύριον, ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου μονᾶς εἶναι πολλάς· τὰ πάντα γὰρ τοῦ θεοῦ, ὃς τοῖς πᾶσι τὴν ἀρμόζουσαν οἰκῆσιν παρέχει. Hier reichen solche Möglichkeiten wie die „der Verbreitung als allgemeine Sentenz“ nicht aus; denn mag auch dieser Spruch durch mündliche Ueberlieferung an die Presbyteren gekommen sehn, so kann der Ueberliefernde doch kein anderer gewesen sehn, als der, welcher ihn in seinem Ev. berichtet hat.

Wir wollen die Anklänge an das Ev. in den ächten Ignatianischen Briefen, im Briefe an den Diognet u. a. unerwähnt lassen und nur von dem Zeugnisse des Justinus sprechen aus der Mitte des zweiten Jahrh. († 166.). Nach unserer Ueberzeugung ist es nicht möglich in Abrede zu stellen, daß bei Justin, dessen Christologie in der Logoslehre ihren Mittelpunkt hat, dieselbe auf das Ev. zurückweist. Er braucht Ausdrücke vom Logos, wie sie gerade im Prolog vorkommen, ja c. Tryph. c. 105. sagt er ausdrücklich, daß er nach den ἀπομνημονεύματα diese Lehre vorgetragen: μονογενῆς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὄλων οὐτός, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγενημένος καὶ ὑστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γινόμενος, ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν,

προεδήλωσα. Keine Ausflucht bliebe hier übrig, als etwa daß die Berufung sich nur auf die Geburt von der Jungfrau beziehe, allein c. 100., worauf er verweist, ist bestimmt von beidem die Rede, von seiner vorweltlichen und seiner irdischen Zeugung (Semisch Justinus S. 188.). Was will es hiegegen verschlagen, wenn wir von Zeller auf bloße Möglichkeiten verwiesen werden, daß doch auch in der Zeitbildung diese Lehre so sehr vorbereitet gewesen, daß sie aus Philo geflossen seyn könne. Auch die meisten von Semisch (Denkwürdigkeiten des Justin S. 161.) angeführten Sprach- und Sachanalogien lassen sich nicht abstreiten — zumal da das Eine bestimmtere Citat aus dem Ev. hinzukommt Apol 1, 61.: *ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν· ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσιν ἐστίν.* Allerdings hat sich auch hier eine Auskunft dargeboten: da nämlich die Justinischen Citate sich öfter mit denen der Pseudo-Clementinischen Schriften berühren, so ist von Credner, Schwegler, Hilgenf. u. a. für einen Theil derselben ein unkanonisches Ev. als Quelle angenommen worden, und so auch für die erste Hälfte jenes Spruches, welche sich ähnlich in den Clement. Hom. XI, 26. und den recognit. VI, 9. findet. Wie wenig aber die Zurückführung der übrigen Justinischen Evangelien-Citate aus den *ἀπομνημονεύματα* auf andere Quellen Grund habe, ist außer von Semisch auch von Ritschl gezeigt worden in der Abh. in Zellers Jahrb. 1851. S. 482. Was jedoch das Joh. Citat anlangt, so hält Ritschl wenigstens die unmittelbare Benutzung des Joh. von Justin nicht für über allen Zweifel erhaben. Allein erhält nicht diese Annahme schon dadurch ein bedeutendes Gewicht, daß der, welchen Irenäus I, 30. einen zeitweiligen *ἀκροατῆς* des Justin nennt, daß Tatian in seinem Diatessaron eine harmonische Zusammenstellung der vier Evv. gemacht hat, welches doch nicht geschehen konnte, wenn dieselben sich nicht schon eine geraume Zeit hindurch Anerkennung in der Kirche erworben hatten?

Nun ist aber auch noch ein neues entscheidenderes Zeugniß hinzugekommen, welches außer Zweifel setzt, was die

genannten Kritiker für unglaublich hielten, daß dem Verfasser des so stark judenchristlichen Produktes der Homilien wirklich das Ev. Joh. vorgelegen hat. In dem von Dressel neu aufgefundenen Schlusse der Hom. (Clementis Romani homiliae 1853. S. 383 fl.) findet sich hom. 19, 22. folgendes Citat aus Joh. 9, 1.: *ὄθεν καὶ διδάσκαλος ἡμῶν περὶ τοῦ ἐκ γενετῆς πηροῦ καὶ ἀναβλέψαντος παρ' αὐτοῦ ἐξετά εἰ οὗτος ἡμαρτεν ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῆ, ἀπεκρίνατο: οὔτε οὗτος τι ἡμαρτεν, οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα δι' αὐτοῦ φανερωθῆ ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ τῆς ἀγνοίας ἰωμένη τὰ ἁμαρτήματα.* Hier nun ist die formelle Uebereinstimmung so wörtlich genau, daß auch von Volkmar, welcher in der Abh. in Zeller's Jahrbüchern 1853. S. 446. diesen neuen Fund einer Kritik unterworfen, das Johannesev. als Quelle anerkannt wird. Hat nun der Verf. der Homilien, welche mit Hilgenf., Ahlhorn, auch Volkmar um das Jahr 160 setzt, das Ev. Joh. gekannt und benutzt, so fällt jeder Grund hinweg, jenes Citat derselben aus Joh. 3., so wie die anderen: *τὰ ἐμὰ πρόβατα ἀκούει τῆς ἐμῆς φωνῆς* und *ἐγὼ εἰμι ἡ πύλη τῆς ζωῆς*, auf eine andere Quelle zurückzuführen, womit zugleich der scheinbare Anhalt dafür fällt, dies bei Justinus zu thun. Vielmehr zeigt sich aufs neue, daß die patristische Freiheit in den Citaten keinen hinlänglichen Grund giebt, um formeller Abweichungen willen auf unkanonische Quellen zurückzugehen.

Namentlich in neuester Zeit ist unter den äußeren Zeugnissen auf die der Häretiker ein besonderer Nachdruck gelegt worden, seitdem die von Miller herausgegebenen Philosophumena in den Schriften des Basilides, des jüngern Zeitgenossen des Joh., des älteren des Justinus M., drei Citate aus dem Ev. dargeboten haben, welche auch von Zeller in der Abh. hierüber (Jahrb. 1853. S. 144.) anerkannt worden. In einer Abhandl. von Jacobi (deutsche Zeitschrift 1851. S. 222.) wurde ihre Wichtigkeit für die Aechtheit des Ev. dargelegt. Das erste derselben aus Joh. 1, 9. wird allerdings von dem Verf. der philosophumena 7, 20., nachdem er vorher von Basilides gespro-

chen, mit einem *φησίν* angeführt, allein es ist von Zeller nachgewiesen worden, daß bei dem Verf. die Plurale *φασί, λέγουσι, ζητοῦσι* wieder in den Singular *φησίν* übergehen, sobald die Auszüge mit einer bestimmten Schrift anfangen, ohne daß gesagt wird, wer der citirte Schriftsteller sei. In der Beantwortung der Zellerschen Abh. von Jacobi (deutsche Zeitschr. 1853. S. 198.) wird dieses daher zugestanden und nur die größere Wahrscheinlichkeit, daß das Citat dem Sektenhaupte selbst gehöre, in Anspruch genommen. Nicht ganz so verhält es sich mit Valentinus (um 140.). Zwar die speciellen Citate aus Valentin selbst, welche Gwald (Jahrb. der bibl. Wiss. 1853. S. 200.) „den Verdunklern der Wahrheit“ aus den philosophumena entgegenhält — auch Schneider „die Aechtheit des johann. Ev. 1854.“, lassen sich hier noch mit weniger Sicherheit als bei Basilides auf den Stifter des Systems zurückführen, weshalb auch von Jacobi kein weiteres Gewicht darauf gelegt wird; aber mit höchster Wahrscheinlichkeit wird sich annehmen lassen, daß jene valentinianischen Neonennamen: *λόγος, μονογενής, ζωή, ἀλήθεια, φῶς, χάρις* aus johanneischer Lehre entlehnt sind, wie denn auch der Valentinianer Herakleon einen Commentar über das Ev. geschrieben. Mit größerer Zuversicht läßt sich behaupten, daß Marcion (zwischen 140 und 150 in Rom) das Ev. gekannt. Tert. sagt adv. Marcionem 4, 3.: Marcion nactus ep. P. ad Gal. (nämlich die St. 2, 9.) .. connititur ad destruendum statum eorum evv. quae propria et sub app. nomine eduntur. Wenn die Antwort Zellers, daß möglicherweise judenchristliche apokryphische Evv. wie das des Petrus gemeint seyn könnten, von vorn herein den Eindruck einer Ausflucht macht, so wird überdies selbst diese Ausflucht abgeschnitten, wenn es c. Marc. 4, 2. heißt: nobis fidem ex app. Johannes et Matth. insinuant, ex apostolicis Luc. et Marc.

Weiter reichen die direkten, außerhalb dem Ev. selbst liegenden äußern Zeugnisse aus den 40 — 50 Jahren nach dem Tode des Ap. nicht. Gegen das Jahr 170 werden mit der Ausdehnung, welche die christliche Litteratur gewinnt, und mit der größeren Zahl der uns erhaltenen Quellen auch

die Zeugnisse für das Ev. immer reicher, bei Apollinaris, Melito, Tatian, Athenagoras, Theophilus von Antiochien (um 180), bei welchem auch, wie dieser Gebrauch nunmehr zunimmt, das Ev. unter dem Namen des Verf. citirt wird, am Ende des Jahrh. bei Irenäus. Daß nun das Ev. binnen etwa 30 Jahren in so verschiedenen Abtheilungen der Kirche, in Syrien, Alexandrien, Gallien, Rom (vgl. Zeller Jahrb. 1845. S. 646.) und bei so verschiedenen einander entgegengesetzten Parteien sollte Anerkennung gefunden haben, erscheint nach Bleek (S. 219.) bei der von den Tübinger Kritikern vorausgesetzten Entstehung als ein Wunderwerk, „welches keinen geringeren Grad von Glauben voraussetzen würde, als alle Wunder, die es berichtet.“ Weniger in der Schnelligkeit der Verbreitung liegt hiebei das Wunderbare, als in der schnellen Aufnahme auch bei Parteien, deren Interesse dadurch so sehr gefährdet zu werden schien, wie die Quatuordecimaner und die Judenchristen. Auf Veranlassung des neu aufgefundenen Fragments der Clementinen macht Volkmar selbst aufmerksam, wie das Ev. also gleich bei seinem Erscheinen selbst in denjenigen Kreisen, zu deren Widerlegung es eigentlich geschrieben, Eingang gefunden; er hebt selbst hervor die große Antipathie, welche der Verf. der Homilien gegen das Ev. gehabt haben müsse, da er selbst an solchen Stellen es zu citiren unterlasse, wo dasselbe ihm zur Beweisführung sehr dienlich gewesen wäre, meint aber, dieser neu bekannt gewordenen Benützung des Ev. nur die Bedeutung zuschreiben zu dürfen, „noch mehr, als bisher schon bekannt war, zu zeigen, daß dasselbe, sobald es hervortrat, eben als ein Produkt dieser Zeit alsbald so allgemein angesprochen hat, um selbst in den ebionitischen Kreisen, zu deren gründlicher Ueberwindung es mit besonders geschrieben ist, trotz allem principiellen Widerstreit Anklang und wenn auch Widerspruch, doch auch anerkennende Benützung zu finden“ (a. a. D. S. 458.). Daß hiemit nur angeführt wird — nicht was diese schnelle Aufnahme wahrscheinlich, sondern was sie unglaublich macht, tritt noch greller ins Licht, wenn man sieht, daß der Verf. die Anerkennung des Ev.

von Ebioniten sogar mit der Zeit seiner Entstehung zusammenfallen läßt, indem das S. 455. für die Entstehung angenommene Datum „um 160“ mit dem S. 458. für die Entstehung der Homilien angenommenen „gegen 160“ zusammenfällt!

Um vieles schwerer aber noch muß die Frage ins Gewicht fallen: und diesem — auch nach den gegnerischen Zeugnissen alle seine Zeitgenossen überragenden Geiste, von welchem das Ev. herrührt, wäre es gelungen, in einer bereits litterarisch gebildeten Zeit und Umgebung, wo in Syrien, in der Nähe des Verf.'s, sich bereits eine grammatisch-kritische Behandlung der h. Schrift auszubilden angefangen (Gieseler Kirchengesch. I. 339.), ein völliges Incognito zu bewahren? Dieser reiche Geist hätte es vermocht, nachdem er dies eine Produkt mit maskirtem Antlitz in die Kirche hineingeworfen, sich selbst zum Schweigen zu verurtheilen, denn — hätte er in eigener Person gesprochen, würde nicht seine einzigartige Eigenthümlichkeit sofort ihn verrathen und den Schleier ihm abgezogen haben? Sehen wir nämlich von den Briefen ab, deren Aechtheit ja in dieser Frage vorläufig als controvers betrachtet werden muß: wo findet sich, müssen wir wiederholt fragen, in der religiösen Litteratur der Kirche ein Geistesprodukt, welches auch nur entfernt die johanneische Art an sich trüge? (s. ob. S. 7.). Wir lassen noch einen unverdächtigen Zeugen sprechen, Mitschl in Zeller's Jahrb. 1851. S. 501.: „Soweit ich das zweite christliche Jahrh. kenne, bietet es keine Analogien, an welche man die Entstehung des Ev. in diesem Zeitraum anknüpfen könnte; es greift weder in den Entwicklungsgang des Gnosticismus ein, noch schließt es die Entwicklung des Christenthums zur katholischen Kirche ab. Das Ev. stellt vielmehr eine solche Höhe und Concentration der christlichen Anschauung dar, daß sämtliche Dokumente des zweiten Jahrh. dagegen eben so sehr abstecken wie gegen die unbezweifelten Denkmale des ap. Zeitalters im Kanon des N. T.: es kann also, ganz abgesehen von der Frage nach dem Verf., nur dem Ende des ersten Jahrh. angehören, welchem es die kirchliche Tradition zuweist.“

Wir gedenken noch einer aus dem Schlusse des Ev. 21, 24. entlehnten Beglaubigung, die uns indeß jetzt weniger gesichert erscheint, als früher. Bei Prüfung jenes Zeugnisses ist die nächste Frage, ob R. 21. zugleich mit diesen zwei Versen als Nachtrag fremder Hand anzusehen sei, wie dieses nicht bloß von Lücke, Bleek, de Wette, Ewald u. a., sondern auch von Schwegler, Baur, Zeller geschieht und zwar mit der Annahme „einer apologetischen Beziehung, um etwa Zweifeln zu begegnen, welche die Differenz dieses spätern Ev. von den früher bekannt gewordenen synoptischen erwecken konnte“ (Baur krit. Unters. S. 237.). „Die Bemerkung, daß Jesus noch viel Anderes gethan habe, daß aber Alles aufzuzeichnen unmöglich sei, kann doch nur der machen, von dem man eben eine so vollständige Aufzeichnung der Thaten Jesu erwarten konnte d. h. der Evangelist“ (Zeller Jahrb. 1847. S. 140.). Abweichend Röstlin (Jahrb. 1851. S. 212.), welcher im Interesse nachzuweisen, daß der pseudonyme Verf. des Ev. sich selbst nur als ein auf johann. Grundlage ruhender Berichterstatter bezeichnen wolle, B. 24. dazu benützt, darzuthun, daß eine fremde Hand das $\delta \muαρτυρω̄ν$ in einen $\delta \gammaραψας$, die johann. Grundlage in eine johann. Autorschaft habe verwandeln wollen. Von Weizel dagegen wird, den johann. Ursprung des Nachtrags vorausgesetzt, B. 24. 25. vielmehr als Selbstzeugniß des Ap. betrachtet (Stud. und Krit. 1849. S. 639.), wie in Bezug auf B. 24. auch von Meyer. — Wir werden zu R. 21. nicht umhin können, die Richtigkeit dieses Kap. zu rechtfertigen. Was aber zunächst B. 24. betrifft, so läßt sich der Plural $ο̄ιδαμεν$, wenn der Ev. sich selbst darunter meint, doch nur erklären, wenn derselbe im Sinne des Singular die Selbstgewißheit des Schreibers ausdrückt. Dieser Gebrauch des Plur. statt Singul. gehört indeß vorzugsweise dem griech. Briefstyl an, wie er sich auch 3 Joh. 12. findet, wogegen er sich in der griech. Prosa nicht bloß, sondern selbst in der Poesie nur sehr selten (auch 3, 11. nicht) findet (Krüger griech. Gramm. §. 61, 2.). Der Plural $ε̄θεασάμεθα$ geht nicht auf Joh. allein; in dem Selbstzeugniß R. 19, 35. ist der Sing. gebraucht, wie

er auch B. 25. folgt. Will man nun an der pluralen Bed. festhalten, so läßt sich doch nicht mit Meyer sagen: „Joh. spricht aus seinem und seiner Leser Bewußtseyn“: wäre dies nicht eine seltsame communicative Redeweise, da die Gewißheit der Leser eben erst auf dem Zeugnisse des Jüngers beruhte? Oher wird man doch an Personen zu denken veranlaßt, welche den Lesern selbst die Wahrheit des von Joh. Bezeugten bestätigen konnten, und dann liegt am nächsten, an die ephesinischen Presbyteren zu denken, zumal wenn mit Ewald (Jahrb. der bibl. Wiss. 1851. S. 169.) anzunehmen seyn sollte, daß die Schrift zunächst für einen engeren Kreis bestimmt gewesen. Welches ist nun aber der Umfang des *ταῦτα* und *περὶ τούτων*? Denkbar wäre es, daß es sich auf den Gesamttinhalt des Ev. bezöge, für welches dann ein neues, um so unverdächtigeres äußeres Zeugniß gewonnen wäre, als diese Zeugen sich selbst nicht nennen, sondern als bekannt voraussetzen. Berücksichtigt man jedoch, daß gerade der Inhalt dieses 21sten Kap. durch die genauere Relation der Worte des Herrn über die zwei vornehmsten Urapostel Petrus und Johannes, wenn Johannes damals noch lebte, eine besondere Bedeutung für die Zeitverhältnisse hatte, so wird wahrscheinlicher, daß durch diesen 21sten Vers nur ebenso die Glaubwürdigkeit des Nachtrages bestätigt werden soll, wie R. 20, 31. die Glaubwürdigkeit des gesammten Inhalts bestätigt hatte. Und da nun B. 25. fast unverkennbar auf 20, 30. zurückweist, so wird um so weniger Grund vorhanden seyn, einen doppelten Zusatz zu dem Anhangskapitel anzunehmen. Der Sing. *οἶμαι* aber wird, auch wenn *οἶδαμεν* seine Pluralbedeutung behält, keine Schwierigkeit machen können, da doch einer der Presbyteren im Namen der übrigen schreiben mußte und dann auch zum Abschluß den 25ten B. in seiner eigenen Person hinzufügen konnte.

§. 8.

Wahrheit des Ev. aus inneren Gründen.

Für dieselbe spricht die augenscheinliche Identität des Verf. mit dem des unabhängig von dem Ev. bezeugten er-

sten Briefes (s. ob. S. 23.), das Zusammenstimmen des schriftstellerischen Charakters des Ev. mit den geschichtlich überlieferten Zügen über den Ap. (s. §. 1.), namentlich auch die Indicien, welche auf eine größere Zeitferne von den Begebenheiten hindeuten (de Wette Einl. ins N. T. §. 105 b), die individuelle — man möchte sagen unerfindbare Anschaulichkeit in dem geschichtlichen Theile, endlich die einzigartige große Eigenthümlichkeit des Verf., welche sich bei einem Ap. wie Joh. eher begreifen läßt, als bei jedem andern anonym gebliebenen Verf., auch die edle kindliche Simplizität, welche mit einem so fein tendenziösen und reflektirten Falsarius, wie er sonst angenommen werden müßte, schlechthin unverträglich ist. Wenn selbst jene kindlich rührende Erzählung, wie Petrus und Johannes *ἄμω* zum Grabe eilen, der letztere indeß als der Jüngere vor Petrus den Vorsprung gewinnt, nur mit der raffinirten Tendenz fingirt seyn soll, den Vorzug des Joh. und ferner die anfängliche Gleichheit und die allmähliche Ueberflügelung der occidentalschen Kirche von der orientalschen anzudeuten, was heißt das anders als die Worte des harmlosen Kindes vom rabbulistischen Advokatenstandpunkte aus auslegen? Und wenn Männer wie ein Baur (krit. Unters. S. 323.), Schwegler und dergleichen einreden wollen, giebt dies nicht einen merkwürdigen Beweis, wie vor der Macht vorgesetzter Ansicht selbst der einfachste gesunde Menschenverstand nicht Stand hält.

Andererseits treten innerhalb dieses Theils der Frage Bedenken entgegen, welche um vieles bedeutender ins Gewicht fallen, als die Spärlichkeit der äußeren Bezeugung. Es sind folgende: 1) die Unvereinbarkeit des idealen universalistischen Charakters dieses Ev. mit dem, was die Geschichte von dem judaisirenden Charakter des Ap. berichtet. 2) Die Unvereinbarkeit dieses Ev. mit den Synoptikern auf dem Boden der Geschichte, namentlich in der Passafrage. 3) Die Unvereinbarkeit mit den Synoptikern in Inhalt und Form der Reden Jesu.

1) Die Unvereinbarkeit mit dem von der Geschichte bezeugten judaistischen Charakter des Ap.

Gal. 2. tritt Joh. als einer der 3 judenchristlichen Säulenapostel auf. Die Apokalypse erkennt nur die 12 Apostel an und nicht den Paulus 21, 14.; die Nikolaiten der 7 Sendschreiben können nur von den Anhängern des Paulus verstanden werden: Pauliner sind nämlich jene Offb. 2, 9. 3, 9. gescholtenen Juden, die keine Juden sind, sondern aus Satans Schule. Da Polykrates den Joh. *ὁ τὸ πέταλον* (das Goldblech an der Kopfbedeckung des Hohenpriesters) *πεφορηκώς* nennt, so muß er auch noch in Ephesus die jüdische hohenpriesterlichen Würde bekleidet haben (Baur 367 f. Schwegler I. 172. II. 249. Zeller 1842. S. 717. Hilgenf. die Evv. S. 338.). Zunächst ist der Ausgangspunkt dieser Ansicht zu berichtigen, diejenige Auffassung nämlich von Gal. 2, 9., wonach jene Ausgleichung der 3 alten App. mit Paulus nur ein bei aller anscheinenden Einstimmigkeit äußerlicher und nicht ganz aufrichtig gemeinter Compromiß gewesen, diese Säulenapp. aber noch als strenge Anhänger des Gesetzes zu denken seyn sollen. Diese letztere Ansicht ist schlechterdings unvereinbar mit B. 14., s. m. Comment. zum Römerbr. 5. U. S. 8. Was die Auffassung der Apokalypse in dieser Beziehung betrifft, so erleidet dieselbe schon eine weitgreifende Beschränkung, sobald man nur der Justinus'schen Unterscheidung eines milderen und strengeren Standpunktes des Judenchristenthums ihre geschichtliche Wahrheit zugesteht. Die Frage über den Charakter der Nikolaiten kann zwar noch keineswegs als erledigt betrachtet werden, aber den von Baur gezogenen Folgerungen wird schon dadurch die Spitze abgebrochen, wenn mit Mitschl und Hase in der Verdammung des *φαγεῖν εἰδωλόθυστα* (2, 20.) nichts anderes als der Standpunkt des milderen Judenchristenthums gesehen wird, welches die Verpflichtung der Heiden auf strenges Innehalten des Aposteldekrets beschränkt (Mitschl altkathol. Kirche S. 141.), vgl. de Wette zu den betreffenden St. der Apok., Hase's Sendschreiben S. 23 f., Neanders Pflanzung S. 620. 4. U. Was die Stelle bei Polykrates betrifft, würde

damit nicht, wenn sie vom jüdischen Hohenpriestertum verstanden werden sollte, auch die Geltung des jüdischen Opferdienstes als Ansicht des Joh. vorausgesetzt und so aus dem Judenthume überhaupt ein Jude gemacht? So kann also jenes *πέταλον* nur symbolisch die Uebertragung des christlichen Vorsteheramts auf das greise apostolische Haupt der kleinasiatischen Gemeinden ausdrücken wollen, vergl. Neander S. 613. Fragen wir nun überhaupt, wie es sich mit dem Judenthume des Joh. bei seinem Eintritte in die ephesinischen Zustände verhalten habe, so werden wir von den richtig aufgefaßten Daten der Apokalypse auszugehen haben. Was nun soll das charakteristische Merkmal des Judenthums sein? Nicht, wie Schwegler meinte, der Chiliasmus (dagegen Ritschl S. 61.), sondern nur die Annahme der religiösen Verpflichtung zur Geseßbeobachtung. Diese nun ist so wenig in der Apok. ausgesprochen, daß selbst der terminus *νόμος* in derselben ganz fehlt. Ohne Gewaltthätigkeit läßt sich aus Gal. 2, 14. kein anderer Schluß ziehen, als daß selbst ein Petrus in der Regel die Geseßbeobachtung unterließ: etwas Anderes dürfte also auch kaum bei Joh. anzunehmen sein. Was noch Schwegler behauptet, „die gesammte Dogmatik der Apok., mit Ausnahme ihrer Christologie, ist jüdisch,“ kann doch auch nach Baur nicht richtig sein, wenn wir hören: „man kann nur die tiefe Genialität und feine Kunst bewundern, mit welcher der Ev. die Elemente, welche vom Standpunkte der Apok. auf den freieren und höheren des Ev. hinüberleiten, in sich aufgenommen hat, um die Apok. zum Ev. zu vergeistigen“ („das Christenth.“ S. 132.). Während die Apok. kraß jüdisch, soll das Ev. antijudaistisch sein, aber auch nach Joh. 4, 22. kommt das Heil von den Juden, nach 10, 16. ist es die *αὐλή* der jüdischen Theokratie, zu welcher auch die Heiden hinzugeführt werden sollen. Daß der Verf. im Judenthume „nur das Reich des Unglaubens“ sehe, ist also nicht richtig. Auf der anderen Seite sind allerdings in der Apok. die 144,000 Versiegelten aus den 12 Stämmen Is-

raels*) die Erstlinge (7, 4. 14, 4.), „aber — fährt Hase (Send-schreiben u. s. w.) fort — alsbald erblickt der Seher vor dem Throne Gottes noch eine unzählbare Menge jeder Nation und jeder Zunge; Sie sagen uns nicht, weshalb diese Masse der Heidendriften“ „im Grunde nur als ein Anhang“ aufgeführt sei, während „das Reich Gottes seine ächten wahrhaften und gläubigen Mitglieder nur aus dem Judenthum hat“. Nur eine Verkennung des heilsgeschichtlichen Zusammenhangs und der biblischen Symbolik hat eine so äußerliche Betrachtungsweise eingeben können. Ist das 4. Ev. weniger judaisirend, wenn es 10, 16. die bekehrten Heiden zur jüdischen *αδλή* hinzukommen — ist es Paulus, wenn er Röm. 11. die Heiden nur eingepfropft sehn läßt in den edeln Delbaum, und, um der Verheißungen Gottes willen, selbst eine Bekehrung der Masse in der Zukunft hofft? Wie weit das Judaisiren der Apok. gehe, hängt lediglich von dem dabei angewendeten hermeneutischen Kanon und von dem Verständnisse des Zusammenhangs der Heilsgeschichte ab, wie sich dies aufs Neue in der Gegenrede von Baur im Send-schreiben an Hase S. 36 f. zeigt. Doch bekennt selbst Mitschl: „Man möchte geneigt sehn, die in der Beschreibung des neuen Jerusalems, dessen Thore wiederum mit den Namen der 12 Stämme bezeichnet sehn sollen (21, 12.), ausgesprochene Idealisierung nationaler Elemente, welche so weit über der Wirklichkeit erhaben ist, in dem Sinne zu verstehen, in welchem auch Paulus das Christenthum als das wahre Judenthum bezeichnet.“ Nehmen wir nun noch hinzu, daß, wenn auch das jüdische Element zu Joh. Zeit in Ephesus nicht unbeträchtlich sehn mochte (Apg. 18, 20.), dennoch die kleinasiatischen Gemeinden des zweiten Jahrh. uns keinesweges auf ein beschränktes Judenthristenthum führen, so wird schon das Aeußerste zugegeben sehn, wenn wir den ephesinischen Joh. uns jenem milderen Judenthristenthum zugethan denken, welches sich mit der Festhaltung des apostolischen Dekrets für die Heidendriften begnügt.

*) Die Zahl 144,000 = 12×12 , also Repräsentanten aus allen Stämmen Israels.

2) Die Unvereinbarkeit des Ev. mit den Synoptikern auf dem Boden der Geschichte, namentlich in der Passafrage.

Es ist eigentlich nur die letzte, von Baur für die „Cardinalstelle“ in der Kritik des Ev. erklärte, Frage, welche ein näheres Eingehen erfordert. Andere geschichtliche Differenzen werden nur dann relevant erscheinen, wenn das ungünstige Urtheil über die Aechtheit bereits feststeht: so die Differenz in Betreff der jüdischen und galiläischen Wirklichkeit Jesu, der mehrmaligen Passareisen bei Joh., die Schwierigkeit synoptische Vorgänge in der Chronologie des Joh. unterzubringen, wie die Versuchungsgeschichte, die Taufe Jesu innerhalb der 6 Tage, welche er K. 1. zählt u. a. Die Differenz aber in dem Passabericht nimmt um so mehr die Aufmerksamkeit in Anspruch, da auch von den Gegnern der Tübinger Ansicht jeder Versuch, dieselbe auszugleichen, als ein rathloses Produkt der verschröenen „Harmonistik“ angesehen wird. Allerdings erscheint der Widerspruch auf diesem Punkte handgreiflich. Nach Marc. 14, 12. Matth. 26, 17. hat Christus das Passamahl τῆ πρώτῃ τῶν ἁζύμων genossen, wofür Luc. 22, 7. noch unmißdeutbarer: ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα hat, welches nur an die gesetzliche Passamahlzeit denken läßt, so daß die Kreuzigung am ersten Festtage stattgefunden hätte. Bei Joh. aber heißt es 13, 1. πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, wodurch, wenn im Folgenden von dem letzten Mahl die Rede, dasselbe vor das jüdische Passa gesetzt werden zu müssen scheint. Es wird ferner K. 18, 28. gesagt, daß die Juden nicht in das Prætorium gegangen, um sich nicht zu verunreinigen, ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα, so daß die Mahlzeit noch bevorstanden zu haben scheint, endlich wird der Todestag 19, 14. παρασκευὴ τοῦ πάσχα genannt — wie es scheint, in dem Sinne „der Rüsttag aufs Fest.“ Die verschiedene Stellung der Kirche zu dieser Frage ist zunächst geschichtlich vorzuführen und zwar a) in der alten Kirche bis zum Mittelalter; b) in der römischen und protestantischen bis auf Schleiermacher; c) von Schleiermacher bis auf Baur.

a) Die Passafrage in der alten Kirche. In

denjenigen Gemeinden des Morgenlandes, welche ganz oder zum größten Theil aus Judenchristen bestanden, wurde von Anfang an, wie neben dem Sonntage auch der Sabbath, das jüdische Passamahl zugleich mit den Juden am 15. Nisan d. i. am Abende des 14. gefeiert und hierauf geht der in dieser Frage gebrauchte Ausdruck *τηρεῖν* und *μὴ τηρεῖν*, wofür sich später bei Polykrates der vollständigere findet: *τηρεῖν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαίδεκάτης τοῦ πάσχα*. Mit diesem Festessen endigte sich das vor Ostern gebräuchliche Fasten; doch bestand das Jüdische in diesem Gebrauch nur in dem Festhalten des jüdischen Monatstages und in dem Genuße einer Passamahlzeit, aber christlich wurde er, indem damit das letzte Passamahl des Herrn und namentlich sein Abendmahl nachgebildet werden sollte. In den paulinischen Gemeinden des Abendlandes, meist aus Heidenchristen bestehend, fiel diese Passafeier hinweg, statt deren nur der in die entsprechende Zeit des Frühlingsvollmondes fallende Sonntag als Auferstehungstag gefeiert und mit diesem fröhlichen Tage das Fasten beschloffen wurde. Bei dem Besuche des Polykarpus in Rom 160 kam zwischen ihm und dem Bischof Anicet diese Frage zur Sprache. Der letztere konnte den ersteren nicht bestimmen *μὴ τηρεῖν, ἅτε μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ κυρίου καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων ἀεὶ τετηρηκότα* (Euseb. 5, 24.). — Um das J. 170 erhebt sich aufs neue die Polemik gegen die jüdische Sitte und zwar in Kleinasien selbst. Sie machte nun auch dogmatische Gründe für sich geltend, durch welche der geschichtliche Standpunkt der Frage für neuere Kritiker verdunkelt worden ist. Auch nach Paulus ist Christus das für uns geopferete Passa 1 Cor. 5, 7.: die Vorliebe für Typologie, welcher chronologische Data nur einen untergeordneten Werth haben, ließ annehmen, daß nun auch Todestag und Stunde des Herrn mit Tag und Stunde des Schlachtens der Opferlämmer zusammengefallen sei, mithin am 14. Nisan stattgefunden haben müsse. Diese dogmatische Genesis des chronologischen Datums giebt sich namentlich bei einem Repräsentanten des Abendlandes zu erkennen, Tertull. adv. Marc. 4, 40.: *proinde seit et quan-*

do pati oporteret eum, cujus passionem lex figurat. Nam et tot festis Judaeorum Paschae diem egit. In hoc enim sacramentum pronuntiarat Moyses: Pascha est Domini. Im Ev. Joh. meinte diese Polemik einen Anschluß für diese Ansicht gefunden zu haben und beschuldigte daher die Gegner, die Evv. selbst mit sich in Widerspruch zu bringen: ὁθεν ἀσύμφωνος τε νόμῳ ἢ νόησις αὐτῶν (der Gegner) καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια*) (Chronic. pasch. I. S. 12. ed. Dindorf). So in Kleinasien Apolinaris von Hierapolis, ferner Clemens Alex., Hippolytus, deren Fragmente alle sich, im Interesse der abendländischen Ansicht gesammelt, im chronicon paschale finden. Im J. 190 entbrennt der Streit aufs neue zwischen den asiatischen Gemeinden überhaupt, deren Repräsentant Polykrates, mit der auf Katholisirung dringenden römischen Kirche und erst auf dem Nicänischen Concil gelingt es, diesen Rest der jüdischen Sitte zu beseitigen. — Von diesen patristischen Streitigkeiten ist in der Schrift „über die Passafest“ von Weizel 1848 eine neue abweichende Ansicht gegeben worden. Er glaubt als die Ursache des Abbrechens des Fastens dies ansehen zu müssen, daß die Afiaten in ihrem Passa den Tod des Herrn als fröhliches Versöhnungsfest feierten. Hieraus ergibt sich ihm ferner der Schluß, daß von der ganzen Reihe kleinasiatischer Autoritäten bis hinab auf den Ap. Joh. dieser Tag, an dem die Juden das vorbildliche Passa genossen, als der Todestages des Herrn gefeiert worden sei. Er stützt sich hiebei auf die von Apolinaris, Clemens Alex. und A. vorgetragene Ansichten und auf die der Quarto-decimaner des 3. und 4. Jahrh., welche keinen andern Zweck bei ihrem Ritus zu haben bekannten als den: τὴν ἀνάμνησιν τοῦ πάθους αὐτοῦ (Χριστοῦ) ποιῆσθαι (Stud. und

*) Es liegt nicht in den Worten, was fast allgemein angenommen wird, daß die Gegner selbst einen Widerspruch in den Evv. gefunden, sondern, wie auch das δοκεῖ zeigt, wurde dies nur von Apolinaris als Folgerung aus ihrer Meinung ausgesprochen. Was übrigens die auch hier angenommene Bedeutung von στασιάζειν betrifft, so ist zu ihrer Rechtfertigung zu vergleichen Weizel die Passafest S. 45. und Stud. u. Krit. 1848. S. 856. Meyer's Comm. S. 8. Brückner S. XXXVI.

Kr. 1849. S. 822.). Nach Weizel soll es indeß nicht die hergebrachte asiatische Sitte seyn, welche Apolinaris bekämpft, vielmehr sei dieser einer von denen gewesen, die an der von Joh. überkommenen Passafeyer des antitypischen Opferlammes Christi festgehalten, sondern die Ansicht eines kleinen unwissenden Häufleins von ebionitischen Quartodecimanern, welche das jüdische Passa aus Gehorsam gegen das Gesetz beibehalten wollten. Unleugbar ist die von Weizel zuerst aufgestellte Ansicht in ihrer Motivirung nicht weniger sinnig als scharfsinnig, so daß sich auch Mehrere zu ihr haben hinüberziehen lassen, wie Ehrard, de Wette, Meyer, Schneider „die Richtigkeit des joh. Ev.“ 1854.; dennoch glauben wir der von Baur (in Zeller's Jahrb. 1848. vergl. die neueste Ausführung in der Schrift „das Christenthum“ S. 141 f.) gegebenen Widerlegung in den meisten Punkten beitreten zu müssen.

Wenn nun so eine Anzahl Kirchenlehrer im polemischen Eifer gegen die judaistische erscheinende christliche Passafeyer der Kleinasiaten bei Joh. den 14. Nisan als den Todestag Jesu angegeben zu finden meinte, so wird man desto begieriger zu erfahren, auf welche Weise sie, welche ihre Gegner in die Evv. einen Widerspruch zu bringen beschuldigten, die Differenz mit Matth. ausgleichen zu können glaubten. Man erkennt nun, wie bei ihnen das dogmatische Resultat nicht sowohl ein aus der Exegese gewonnenes als ein in dieselbe hineingetragenes war. Sie glaubten nämlich auch bei Matth. das angeblich joh. Datum zu finden und von Hippolytus wird ein Beweis für seine Ansicht, daß das Mahl vor das Passa gefallen seyn müsse, aus dem *ὄψεσθαι οὐ μὴ φάγω ἐξ αὐτοῦ* Luc. 22, 16. gezogen (chronic. paschale I. S. 12.); von Eusebius catena Corderii in Luc. 22. und von Chryst. zu Matth. 26. wird angenommen, daß die Juden die Passafeyer um einen Tag verschoben hätten. — In der orientalischen Kirche erhält sich diejenige Ansicht, nach welcher die ersten Evv. im Sinne des Joh. gedeutet werden, indem seit dem elften Jahrh. bei den Griechen auch noch das liturgische Interesse dazu kommt, im Gegensatz zur abendländischen Kirche den Gebrauch des ungesäuerten

Brotess beim Abendmahl zu vertheidigen. Wie schon bei Ehrh. hom. 7. in festum pasch., wird nun auch bei Theophylakt, Euthym. u. a. geltend gemacht, daß der Herr selbst als Herr des Gesetzes das Recht gehabt habe, die Festfeier zu verändern und um einen Tag voraus zu nehmen.

b) Die Passafrage in der röm. und protest. Kirche bis auf Schleiermacher. Von Aug. in ep. 68. ad Casulanum wird die Frage unklar gelassen, von Hieron. der 14. Nisan als der Tag, wo Jesus das Passamahl mit den Juden genossen, angesehen und ebenso Thomas, Thyra, Gerson u. a. Dies auch die Ansicht bei den Reformatoren, Calvin, Beza, Mel., Gerhard, Calov u. a., und zwar mit Erneuerung der auf die Joh. Stellen sich stützenden Behauptung, daß von den Juden die Passafeier verschoben worden. Wogegen von Anderen, von Scaliger, Casaub., Grot., Capellus, Clericus, Lampe, Deyling, Jken dissert. II. 337., Gude (demonstratio, quod Chr. in coena sua *σταυρωσίμῳ* agnum paschalem non comederit 1742. 2. U.), Ernesti, Kuindl, Movers Zeitschr. für Phil. und kath. Theol. 1833. S. 7. 8., Erhard, Weigel — doch unter verschiedenen Modifikationen — die Anticipation des Passa durch Christus selbst vertheidigt wurde. Daß jedoch, wenn auch Mtth. 26, 17., jedenfalls nicht Luc. 22, 7. sich zu Joh. herüberziehen lasse, ist von den letzteren beiden zugestanden worden. Vgl. über die Gesch. der Ausl. Usteri comm. in qua ev. Joh. genuinum esse ostenditur 1828., Winer Realw. s. v. Passa, Wichelhaus Leidensgesch. 1855. — Seit die von Schleierm. ausgegangene Bevorzugung des Ev. Joh. mit ungebührlicher Zurücksetzung der ersten Evv. einen so bestimmenden Einfluß auf die neuere Theologie erhalten, kommt auch in dieser Frage die Ansicht Schleiermachers zu fast allgemeiner Geltung, daß die Differenz zwischen beiden evangel. Berichten nicht auszugleichen, dem Joh. aber der Vorzug zu ertheilen sei, so Theile, Sieffert, Usteri, de Wette, Lücke, Bleek, Neander, Winer. Nur Bretschneider und Weiße traten auf Seite der Synoptiker, Strauß aber in der 4. Aufl. des Lebens Jesu

hielt in der schwierigen Frage die *εποχή* für das Gerathenste.

c) Die Passafrage seit Baur. Wenn die Bevorzugung des 4. Ev. bis dahin sich nur auf die höhere Urkundlichkeit des unzweifelhaften Augenzeugen gegründet hatte, so wurde durch Baur nachgewiesen, wie diejenige Ansicht über das Passa, welche von den Gegnern der Quartodecimaner schon im 2. Jahrh. vertreten worden, die aus der ganzen Tendenz des Ev. und zugleich aus der Zeitgeschichte des 2. Jahrh. sich nothwendig ergebende sei. Die immermehr vom Judenthum sich losreisende universalistische Richtung, welche um die Mitte des Jahrh. die Opposition gegen die ältere judenchristliche Passafeier mit wachsendem Nachdruck betrieben, soll in dem Verf. des 4. Ev. einen Vertreter erhalten haben, welcher auch in diesem Punkte ihr die Herrschaft zu verschaffen suchte, indem er unter der Maske des Hauptes der kleinasiatischen Kirche der universalistisch-katholischen Osterfeier einen Grund in der ev. Geschichte geben zu dürfen glaubte. „Hier also erst sehen wir bei der Differenz der beiden vorliegenden Darstellungen der Sache völlig auf den Grund“ (krit. Untersf. 276.). — Mit je stärkeren Farben vorher der Judaismus dieses Säulenapostels geschildert worden, desto mehr scheint freilich die Wahl gerade dieser Maske für den Ausdruck eines über denselben so weit hinausgegangenen Zeitbewußtseyns auffallend, aber — wird uns gesagt, „welcher Name könnte sich dazu, da durch die Namen der beiden App. Petrus und Paulus schon bestimmte Richtungen der damaligen christlichen Welt repräsentirt waren, besser eignen, als der des Ap. Joh.“ („das Christenthum“ S. 133.). Nachdem nun dieser Standpunkt für diese Frage gewonnen, wird von ihm als von einem unangreifbaren Punkte aus auch gegen die neuesten joh. Untersuchungen gestritten (Baur „die joh. Frage und ihre neuesten Beantwortungen“ Zellers Jahrb. 1854. S. 193 f.). Denen, welche die Differenz zugestehen, wird die Konsequenz vorgehalten, „ob nicht, wenn einmal der Bericht der Synoptiker bei den wichtigsten und bekanntesten Begebenheiten der ev. Ge-

geschichte als ungenau und unzuverlässig, als historisch unrichtig erscheint, alle Wahrscheinlichkeit dafür ist, es sei auch sonst überall, wo keine vollkommene Uebereinstimmung stattfindet, der entschiedene Vorzug dem Joh. zu geben?" Die aber, welche, wie Luthardt, noch an eine Uebereinstimmung beider Berichte glauben, werden als längst Widerlegte bei Seite gelegt.

Wir bekennen nun, auch noch in dieser 7. Aufl. für diejenige Ansicht in die Schranken treten zu müssen, welche die früheren Aufl. vertreten haben. Wie das Urtheil über die Autorschaft der Apok. einen solchen Umschwung erlebt hat, so dürfte auch bei dieser Frage ein Umschwung des Urtheils nicht zu den historischen Unmöglichkeiten gehören.

Jenes den gleichzeitigen Vertretern der Aechtheit des Ev. und der unlöslichen Differenz mit den Syn. von der Tübinger Kritik vorgelegte Räthsel, wie der Ap., welcher in seinem Ev. den 14. Nisan als den Todestag bezeichnete, an eben diesem Tage mit seinen Kleinasiaten Jesu letztes Mahl feiern konnte, ist auf eine gewiß nicht unzulässige Weise namentlich von Bleek Beiträge S. 160. und von Hase Sendschreiben S. 45. gelöst worden. Worauf aber von Lücke bis auf Hase keine Antwort gegeben worden — wie die Bff. der ersten Evv. über ein Faktum in Unkenntniß geblieben seyn können, welches sich doch tiefer als jedes andere dem Gedächtniß der unmittelbaren Jünger eingeprägt haben mußte — den Tag des letzten Mahles des Herrn und seinen Todestag? Auch wenn wir die historische Grundlage der 3 ersten Evv., wie Bleek, nur auf das „aus dem Berichte unmittelbarer Jünger von anderen Gläubigen Niedergeschriebene“ beschränken (Bleek Beiträge S. 71.), wenn, wie noch Joh. in Kleinasien, die ganze judenchristliche Gemeinde, alljährlich am Abende des 14. das Passamahl Christi feierte: wie ist es denkbar, daß die, welche „aus dem Berichte unmittelbarer Jünger“ ihre Nachrichten empfangen, von diesem Datum abirren konnten? Dasselbe Bedenken scheint uns der Haseschen

Ansicht (Sendschr. S. 42.) entgegenzustehen. Die allerneueste Kritik bei Hilgenf. ist aber auch wieder auf ein noch näheres Verhältniß des Matth. zum ersten Ev. zurückgekommen, auf eine Grundchrift vom Ap. selbst verfaßt, zu welcher auch das Passamahl und der Tod des Erlösers gehört. — So hat sich denn auch, nachdem die Tübinger Kritik das Wort genommen und Bleek, nach den Ansichten der Meisten, allen Mißgeburten der „Harmonistik“ den Todesstoß gegeben, dieselbe dennoch nicht zugleich einschüchtern lassen. Die Basis der Argumentation bildeten dabei die schon mit Scharfblick und Gelehrsamkeit von den Aeltern, einem Bochart im Hieroz., Baronius ann., Lightf. zu Joh., Frischmuth im Thes. diss. II., Jken diss. II. u. a. dargereichten Beweismittel. Aus früherer Zeit ist zu erwähnen Guericke in Winer's krit. Journal B. 2. St. 6., Kern Tüb. Zeitschr. 1836. S. 3., der Aufsatz von Hengstenb. Ev. K. Z. 1838. St. 98., später die gründliche Behandlung der Frage in Wieseler chronol. Synopse S. 333., v. Gumpach der altjüd. Kalender 1848., Wichelhaus Comm. zur Leidensgesch. 1855.

Wir beginnen mit Joh. 13, 1. Um so weniger hätte auf diese St. gepocht werden sollen, da es durchaus von der auch unter den neuesten Exegeten nach allen Seiten streitigen Konstruktion abhängt, was als $\pi\rho\theta$ $\tau\eta\varsigma$ $\epsilon\omicron\omicron\rho\tau\eta\varsigma$ geschehen bezeichnet werde. Ist doch selbst die Identität dieses Mahls mit dem Passamahl von Lightf., Bynäus, Beng., Wichelh. bestritten worden. — Nach Lachm., Lücke bildet B. 1. einen in sich abschließenden Satz — allerdings, wenn indeß $\epsilon\iota\varsigma$ $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ $\eta\gamma\acute{\alpha}\pi\eta\sigma\epsilon\nu$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ nicht mit Lücke erklärt werden kann: „so gab er ihnen zuletzt einen Liebesbeweis,“ sondern nur von einer Liebestimmung, so erweisen sich diese Worte als Vorbereitung des Nachfolgenden und bilden damit Einen Gedanken. Die Frage ist nun: womit ist die Zeitbestimmung zu verbinden? Nach Bleek hat der Verf. bei derselben die Haltung des Mahls und die Fußwaschung bereits im Sinne gehabt und wäre zu übersetzen: „Vor dem Feste, da Jesus wußte, daß seine Stunde gekommen sei, aus dieser Welt zum Vater

hinüberzugehen, da er die Seinigen in der Welt geliebt hatte — bis ans Ende liebte er sie — da ein Mahl statt fand u. s. f.“ Daß nun *εἰς τέλος ἠγάπ.* nicht eine parenthetische Berichtigung des Mißverständnisses ist, als ob er bloß in seinem früheren Leben sie geliebt, ist evident. Vielmehr liegt gerade auf dem Gedanken der ganze Nachdruck, daß die Liebestimmung beim Gedanken an die Nähe des Scheidens das höchste Maaß erreichte — wie sich denn dies auch zu erkennen giebt in dem Liebesmahle, in der Fußwaschung und in den so zärtlichen Abschiedsreden. Liegt nun auf diesem *εἰς τέλος ἠγάπ.* das ganze Gewicht des Sages, soll nicht in *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς* der Gegensatz dazu liegen und dieses mit *ἀγαπήσας* zu verbinden seyn? „Wie schon vor dem Feste, im Bewußtseyn des bevorstehenden Abschiedes (12, 23 f.), er die Seinigen geliebt hatte, so liebte er sie erst recht am Ende (vgl. zu *εἰς τέλος* Luc. 18, 5. und Wahl s. h. v.).“ Gegen diese von Wieseler vertretene Erkl. wird von allen Seiten eingewendet, daß das Natürlichste doch nur sei, *πρὸ τ. ἑορτῆς* überhaupt an eines der zwei Partic. anzuschließen, am ehesten es mit dem ersten *εἰδώς* zu verbinden, wie dies von Bäuml er Stud. u. Krit. 1846. S. 387., Luthardt geschieht. Wenn indeß Luthardt dem Einwurf, daß dann die Zeitbestimmung müßig wäre, nur mit der Erwiderung begegnen kann: „das Ev. hebt gern hervor, daß Jesus wußte, was ihm bevorstand,“ liegt darin nicht ein gewisses Zugeständniß des Einwurfs? Allein nach welcher Regel sollte es unzulässig seyn, dem temporalen Part. ein dasselbe motivirendes causales voranzuschicken, wie der Ev. dieses motivirende *εἰδώς* sonst dem verb. fin. vorauszusetzen pflegt B. 3. 18, 4.? — Hat nun Joh. die vor dem Feste bewiesene Liebe zu der seit Beginn des Festes in das Verhältniß der Steigerung gesetzt, so muß auch das nun folgende Mahl das letzte *δεῖπνον* seyn, wie es auch Joh. 21, 20. durch das *ἐν τῷ δεῖπνῳ* als ein besonders bedeutames hervorgehoben wird.

2) Joh. 18, 28. Casaub. exerc. 16. ad annales Baronii: si res aequis animis aestimetur, locum hunc vel solum sufficere debere confutandae vulgari opinioni, nempe Judaeos

et salvatorem eodem die comedisse pascha. Es sind hier vornämlich die für die Unvereinbarkeit des Ausspruches mit den ersten Gvv. von Bleek zusammengestellten und unparteiisch erörterten Argumente zu prüfen Beitr. S. 109., womit zu vgl. Winer und Movers a. a. O. Schon von Boshart und Baronius wurde auf Grund von 5 Mos. 16, 2. 2 Chron. 30, 22. ausgeführt, daß τὸ πάσχα bei Joh. die freiwilligen Privatdankeopfer der Chagiga bezeichnen könne, welche mit jedem der 3 Feste verbunden waren. Die angeführte pentateuchische St. lautet: וַיִּבְהַקְּהוּ פֶסַח לַיהוָה אֱלֹהֵיהֶם צֹאן וּבָקָר. Mit gewohnter Wahrheitsliebe erkennt Bleek einfach an, was die Hauptsache ist, daß hier allerdings unter dem פֶסַח auch die Brand- und Dankeopfer mitbegriffen seien, nur die Frage stellt er noch: „Allein folgt daraus, daß auch פֶסַח־הַחֵדָּשׁ oder פֶסַח־הַחֵדָּשׁ mit Art. und ohne weiteren Zusatz in diesem weiteren Sinne gebraucht werde?“ Wozu das weitere Bedenken hinzutritt, ob für φαγεῖν τὸ π. bei Joh. ein solcher weiterer Sinn zulässig, wenn in den Syn. dieselbe Formel immer nur das Essen des Lammes bedeute? Soll nun so das Gewicht der ganzen Argumentation mit ihren weitgreifenden Consequenzen auf dem Tragbalken des Artikels ruhen, so ist derselbe doch zu schwach es zu tragen. Für die Artikelfügung bei Eigennamen fehlt ja auch sonst die Regel. Im N. T. fehlt der Art., wo πάσχα das Passalamm bedeutet 2 Mos. 12, 11. 27. und steht andererseits, wo es das Passafest bezeichnet und das Essen des Festopfers mit in sich schließt. So in der Formel ποιεῖν τὸ πάσχα, weshalb פֶסַח־הַכֵּלָבִי mit וַיִּשֶׁבֶע abwechselnd gebraucht wird 4 Mos. 9, 11. und in der angeführten St. 2 Chron. 30, 22. וַיֵּאָכְלוּ הַמִּזְבֵּחַ „sie aßen das Fest, d. i. das Festopfer des Passa 7 Tage lang.“ Von der Festfeier steht es mit dem Art. פֶסַח־הַכֵּלָבִי 2 Mos. 34, 25. 2 Mos. 12, 43., indeß auch ohne denselben 4 Mos. 9, 10. 11. Auf dasselbe Resultat werden wir durch den Vergleich der Mischna geführt, deren Sprachgebr. den neutest. Schriftstellern am nächsten steht. Zahlreiche Belege geben die bei Lightf., Iken u. v. a. citirten St.: ich will nur den tr. Pesachim überblicken. Hier findet sich פֶסַח, wo es das Passalamm bezeichnet, al-

lerdings in der Regel mit Art., dagegen ohne Art., wenn das Fest, mit Einschluß also auch der Festopfer, bezeichnet wird. Allein feststehend ist auch dieser Gebrauch nicht, denn c. 6, 5. ed. Surenh. in der Phrase לשרם פסח hat es den Art. nicht, ebenso im Plur. von den Passalämmern פסחים c. 4. §. 1., 10, 1. 4, 4., desgl. vom 2. Passalamm, dem Nach-Passa, פסח שני c. 8. §. 2. 6., andererseits findet sich auch הפסח, wo es Fest bedeutet c. 2. §. 3. Es ist demnach nicht abzusehen, warum nicht bei Joh. hier das freiwillige Festopfer, die Chagiga, gemeint seyn sollte. Bezeichnet אכל הפסח das Essen zunächst des Lammes, dann aller Festopfer, hängt es nicht lediglich vom Context ab, welches in der bestimmten St. gemeint sei? Von Movers wird freilich noch eine Instanz entgegengestellt, daß nach Mishna Chagiga c. 1, 6. die am ersten Tage nicht geopferete Chagiga auch an den folgenden Tagen oder am letzten gebracht werden kann. Auch Maimon. in den הלכות הגיגה §. 4. spricht dies aus mit Beziehung auf 5 Mos. 16, 15., allein mit dem Hinzufügen §. 5., daß der eigentliche Tag dafür der 15. und ebenso die Rabbinen bei Lightf. horae S. 1122.)*).

3) R. 19, 14. Hier wird gegenwärtig von den Meisten παρασκευη τοῦ πάσχα von dem „Rüsttag“ auf das Passa verstanden; dagegen würde von den Harmonisten der Ausdruck erklärt „der Freitag am Ostersfest.“ Da seit dem 2. Jahrh. παρασκευη im kirchlichen Sprachgebr. als solenne Bezeichnung für den Todesfreitag des Erlösers üblich ist, so fragt sich nur, ob dieser Gebrauch schon in der Zeit der Abfassung der Evv. anzunehmen. Hiefür spricht nun Matth.

*) Dabei berücksichtigen wir noch eine andere von Movers aus Lightf. beigebrachte Instanz. Die von Lightf. abgekürzte St. lautet Gem. Sanhedr. f. 68, 1: רעקיבא אומר מנין לסנהדרין שהרגו את הנפש שאין טועמין כלום כל אותו היום תלמוד לומר לא אכלו על הדם. „R. Akiba spricht: woher kommt es, daß das Sanhedrin nach einem Todesurtheil den ganzen Tag gar nichts genießt? Weil geschrieben steht: du sollst nicht im Blut essen.“ Ob dies nun aber von allen Todesurtheilen galt und ob von allem Essen, auch von dem der Opferrahlzeit? —

27, 62.: τῆ ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευήν, vgl. Jdelers Chronologie I. 516., Mey. zu der St., welcher in Widerspruch mit sich selbst zu unsrer St. gegen Wieseler bemerkt: „allein erst in der späteren kirchlichen Sprache heißt παρασκευή geradezu Freitag.“ Dennoch läßt diese Bed. sich nicht wohl annehmen, wenn man den Gebrauch von παρασκευή 19, 42.: διὰ τ. παρασκευῆν τ. Ἰουδαίων und B. 31. vergleicht; dort, wie auch Marc. 15, 42. Luc. 23, 54. kann παρασκευή doch nur der Rüsttag oder genauer die Rüstzeit seyn, welche griech. Bed. zwar nicht sprachlich, aber sachlich dem hebr. כַּבֵּשׂ, wie es namentlich in der Verbindung mit כַּבֵּשׂ gebraucht wird, entspricht; den ganzen sechsten Tag hatte Moses als Rüsttag für den Sabbath bestimmt, später wurde dieses Rüsten auf den Abend beschränkt, welcher aber schon von 1/2 1 Uhr an, wo die Sonne sich zu neigen anfing, begann (Luc. 24, 29. vgl. v. Gumpach altjüd. Kalender S. 41.). Nun hatten aber auch die Feste ihre Rüstzeiten, daher ist denn hier die Erkl. „Rüsttag auf das Passafest“ als die natürlichste erschienen. Allein daß dieses nicht gemeint seyn kann, ergiebt sich aus 19, 31. und 42., aus welchen beiden St., wie auch aus der ganz entsprechenden Marc. 14, 42. folgt, daß von dem Rüsttage auf den Sabbath die Rede ist und nach 19, 31. war dieser ein hoher, weil er mit einem Festtage, dem zweiten nämlich, zusammenfiel. Kann nun nicht der Rüsttag auf das Fest gemeint seyn, sondern nur auf den Sabbath, so ist auch der Gen. τοῦ πάσχα anders zu fassen, so bezeichnet es den Ostrüsttag — oder genauer Rüstzeit des Sabbath, welche dadurch, daß sie mit dem ersten Festtage zusammenfiel, eine besondere Feierlichkeit erhielt, vgl. v. Gumpach a. a. D. S. 89.

Noch Ein Gegen Grund, welcher mit großer Scheinbarkeit gegen die synoptischen Berichte geltend gemacht worden — neuerdings von Movers und Bleek — ist dieser: läßt sich denken, daß sich die Synedristen an dem ersten Ostersfesttage Criminalgerichtssitzung und Exekution an einem Missethäter erlaubt haben sollten? Hier sind nun allerdings aus Lightf. und Selden de synedriis treffende Stellen für das Gegen-

theil angeführt worden. Allein bei der abrupten Art solcher Talmudaussprüche und den Limitationen und Exemptionen, welche die Gemara und Thosephot geben, ist es schwer, mit Sicherheit ein Urtheil in der Sache zu gewinnen. Wir wollen hier auf die talmudischen Quellen zurückgehen. Kategorisch erscheint Mischna tr. Beza c. 5, 2. — obwohl auch hier noch zu beachten, daß an den Festtagen nicht bloß Kochen, sondern auch noch Manches andere erlaubt wird, was am Sabbath verboten ist, vgl. Beza 5, 1. Unter den Dingen, die an Sabbath- und Festtagen נשום ורשות d. h. als solche, die sonst in der Freiheit des Menschen stehen, verboten werden, ist in d. a. St. auch das Richten (לא דנין). Die Gemara macht sich nun hier den Einwand, ob nicht vielmehr das Richten in die Kategorie der מצוה und nicht der רשות gehöre und bemerkt, daß in Fällen, wo ein Intelligenterer da sei, es doch zur רשות gehöre. Die Thosephot stellt hierauf den Einwand auf, daß es doch in der Gemara Sanhedrin f. 35, 1. heiße: אין דנין לא בע"ש ולא בר"ט" דהכי לעביר לדיוני במעלי שבתא ולקטלי' „Man richtet nicht am Vorabend des Sabbath und der Feste, denn wie sollte man thun? Richten kurz vor Sabbath und tödten am Sabbath? Das Tödten ist doch nicht unter den Dingen, quae pellunt Sabbathum.“ Hier ist nun wieder das Richten am Vorabend vorausgesetzt*). Daher fragt die Thosephot: warum heißt es nicht einfach, ohne weiteren Grund anzugeben: „an den Sabbathvorabenden richtet man nicht?“ יש לי שב, setzt sie hinzu: „es läßt sich doch wohl ausgleichen, denn die Gemara liebt es, bei Thorageboten noch einen Grund hinzuzufügen — eher als bei Geboten der Weisen.“ Dieser Grund ist nichtig. Aber zu Sanhedrin f. 35, 1. giebt Thosephot den Grund: „es soll das Gericht nicht am Vorabend angefangen werden, um es nicht am Sabbath endigen und so auch schreiben zu müs-

*) Ja sogar Exekutionen sollen am ערב פסח stattgefunden haben, so die eines Ben Satda nach Sanh. f. 67, 1. und die Jesu nach Schabbath 67, 1. Sanh. f. 43, 1.

sen: nur auf Geldsachen beziehe sich dies, aber nicht auf Capitalsachen, denn bei diesen bringe man die vota absolutoria oder condemnatoria geschrieben mit.“ Hier wird also gerade das Capitalgericht für zulässig erklärt. Wir haben diese Argumentation in extenso mitgetheilt, um an einem Beispiel zu zeigen, wie schwer es ist, hier auf festen Grund zu kommen. — Eine 2. St., welche für das Gericht an Sabbathen angeführt wird, ist Gemara Sanhedrin f. 88, 1. Es heißt, das Synedrium habe sich am Sabbath und an den Festtagen nicht im steinernen Zimmer versammelt, sondern im חיל d. i. dem Zwinger nächst dem atrium gentium. Hier nun ist zwar nicht, wie Movers und Bleek angeben, vom „Unterricht im Gesez“ die Rede, aber von Entscheidung von bloß legalen Streitfragen: ובשבתות ובימים טובים יושבים בחיל נשאלה שאלה בפניה אם שמעו אמרו להם ואם לאו עומדין למנין רבו „An den Sabbathen und Festtagen sitzen sie im Zwinger; man legt ihnen Fragen vor, wenn ohne Weiteres sie hören, so antwortet man ihnen; wenn nicht, so steht man auf zu zählen: sind die für unrein Erklärenden die Majorität, so erklärt man für unrein, wenn die für rein Erklärenden, so sind sie rein.“ Für das Abhalten von Capitalgerichten spricht demnach diese St. nicht. Dagegen scheint hiesür eine andere St. der Mischna Sanhedrin c. 4, 3. entscheidend zu sein. Es heißt von einem todeswürdigen Verbrecher, daß derselbe weder von dem Gerichte seiner Stadt, noch auch von dem Synedrium in Jabne gerichtet, sondern bis zu einem Fest aufbewahrt und am Fest getödtet wird: ומשמדין אותו עד ההגל וממיתין אותו ברגל. Hier wird nun auch für diesen uns so auffälligen Bruch der Heiligkeit des Festes der Grund angeführt: es wird von Akiba auf 5 Mos. 17, 13. verwiesen: „das ganze Volk soll es hören und sich fürchten und aufhören zu freveln.“ Nun braucht Movers die Auskunft, daß diese Hinrichtung am Vortage des Festes geschehen seyn könne. Eine bessere wird diese seyn, daß man sich Gericht und Hinrichtung zwischen dem 2. und 6. Tag denken könnte, indem nämlich nach Bartenora und Naimo-

nides zu Thagiga 1, 6. selbst zu den eintägigen Festen 7 andere Tage dazugezählt wurden, welche das מורד bildeten und eine geringere Heiligkeit hatten. Wurden aber diese Tage nicht zu heilig hiefür gehalten, so wird man doch zweifelhaft werden, ob nicht in einem Falle, wo es sich um einen falschen Messias handelte, auch Criminalgerichte im Dienste der Gerechtigkeit Gottes*) für erlaubt gehalten seyn sollten. — Was die Exekution betrifft, so kommt überdies in Betracht, was Baur ausspricht (krit. Unters. S. 271.): sie wird uns ja in den ev. Berichten selbst einstimmig als ein nur den Römern zustehender, nur durch sie vollziehbarer und so auch wirklich nur von ihnen vollzogener Akt beschrieben. Vgl. Tacitus annal. XV, 44.: per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat.“

3) Die Unvereinbarkeit des Ev. mit den Synoptikern in den Reden Christi.

Die Diskrepanz nach Form und Inhalt ist allerdings nicht eine totale. Einige Sentenzen kommen in beiderseitigen Berichten vor, Joh. 13, 16. 15, 20. vgl. Matth. 10, 24., Joh. 12, 25. 26. vgl. Matth. 10, 38. 39., Joh. 4, 44. vgl. Matth. 13, 57., Joh. 13, 20. vgl. Matth. 10, 40., Joh. 14, 31. vgl. Matth. 26, 46. Auch enthalten die ersten Evv. Aussprüche, welche in formeller Beziehung an Joh. erinnern: Matth. 11, 25—30. 8, 22. 6, 22. 19, 17. 26, 29. Luc. 7, 35. 45., vgl. Matth. 10, 39. mit Joh. 12, 25., den Gebrauch von $\alpha\lambda\eta\theta\iota\nu\acute{o}\varsigma$ und $\alpha\lambda\lambda\acute{o}\tau\tau\iota\omicron\varsigma$ Luc. 16, 11. 12., $\nu\acute{i}\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \phi\omega\tau\acute{o}\varsigma$ Luc. 16, 8. vgl. mit Joh. 12, 36. Ferner ist die gnomologische und parabolische Form dem 4. Ev. nicht ganz fremd R. 5, 35. 3, 8. 4, 34—38. 6, 35. 9, 39. 11, 9. 10, 1 f. 15, 1 f. 16, 21. und 25. Ebenso fehlt die Argumentationsart aus gewissen pointirten Aussprüchen des N. T. bei Joh. nicht ganz R. 10, 35. 5, 17. 8, 17. Dennoch bleibt die erst seit Strauß schärfer charakterisirte Differenz groß genug, um

*) Schabbath f. 10, 1. „Jeder der auch nur Eine Stunde gerechtes Gericht richtet, von dem gilt: $\text{שׂוֹהֵף לְהַקְׁבֵּה בְּמַעֲשֵׂה בְּרֵאשִׁית}$ „der ist Genosse Gottes in der Welterschöpfung geworden“: durch Gerechtigkeit nämlich wird die Welt erhalten.

die Aeußerung Weiße's zu begreifen: „Der johann. Christus ist von dem der synoptischen Ev. in dem Grade verschieden, daß eher zwei Gesichter an Einem Kopfe könnten gefunden werden, als daß dieses doppelte Bild ein gleich wahrer Ausdruck desselben Individuums seyn könnte.“ Auch kann die Eigenthümlichkeit natürlich nicht durch Assimilation des Evangelisten an die Sprache seines Meisters erklärt werden, wie Stronck dieses meinte (de doctrina et dictione Joh. ad Jesu magistri doctrinam dictionemque exacte composita 1797.), denn — was der Ursprünglichkeit der johann. Reden zu gute käme, ginge ja damit der bei den Synopt. ab. Die zerfließende Ausdrucksweise, der Styl dieser Reden muß, wie die Briefe es zeigen, jedenfalls auf Rechnung des Jüngers gesetzt werden *) und man mache sich nur deutlich, welchen Abzug der Eindruck einer totalen Diskrepanz erleiden würde, wenn wir den Gedanken in die synopt. Form einzukleiden versuchen wollten. Immer bleibt indeß auch alsdann übrig, daß Joh. im Ev. wie in den Briefen nicht weniger einen eigenthümlichen Lehrtypus hat, als Paulus, wie denn auch die Bff. johann. Lehrbegriffe über ihre Berechtigung häsitirt haben, für einen johann. Lehrbegriff Jesu Reden zur Unterlage zu machen. Sollten nun diese Reden wirklich nur zum großen Theile Produkte der Subjektivität des Ev. seyn? Wäre freilich richtig, was Strauß zu zeigen versuchte, daß ja auch der Täufer in diesem Ev. die Sprache des Ev. redet, daß überhaupt namentlich die Streitreden alle nach einer bestimmten Manier verfaßt — am auffallendsten die Uebereinstimmung von 4, 12. mit 8, 53., 4, 15. mit 6, 34. (s. dagegen treffend Schweizer das Ev. Joh. nach s. innern Werth S. 30.), so könnte noch weniger daran gezweifelt werden. Sollte eine gläubige Theologie sich also darauf zurückziehen haben, diese Reden ebenso als Produkt des verheißenen Paraklets anzusehen, der das mündlich

*) Eine bei Joh. uns erhaltene sprachliche Eigenthümlichkeit der Reden Jesu erkennen indeß alle Neueren an in dem doppelten *ἀμήν*, welches nur bei Joh. und nur in den Reden Jesu vorkommt.

Empfangene bei Joh. wie bei P. nur weiter fortgebildet? Es könnte scheinen, als habe dem neuesten Bearbeiter des Ev., Luthardt, dieser Gedanke wenigstens nahe gelegen, wenn er von dem subjektiven Charakter des Ev. spricht, dem es nicht sowohl um Geschichte Jesu zu thun gewesen, als darum, für ein fortgeschrittenes Zeitalter, das sich über den Gegensatz von Judenthum und Heidenthum erhoben, den Grundgedanken zur Anschauung zu bringen, unter dem von ihm im Glauben an den Gottesohn nach 1, 14., Jesus angeschaut worden (Luthardt I. 72. 196. 220.). „Ein solches Zugeständniß, meint Baur (Zeller 1854. S. 219.), ist bedeutend genug, um selbst eine solche Ansicht von dem johann. Ev., wie die meinige ist, nicht in zu weiter Ferne erscheinen zu lassen.“ Indesß von der Annahme eines in reflektirendem Tendenzinteresse schreibenden Ev. möchte selbst die eines nach de W. in „Geistestrunkenheit“ die ihm vom Geist gewordenen Offenbarungen von den praktisch simplen Vorträgen des galiläischen Meisters nicht unterscheidenden überschwänglichen Jüngers doch noch um mehr als etliche Schritte sich in Abstand befinden, geschweige von der Luthardtschen Exposition. Nicht unpassend sind als Parallele für eine aus solcher Ueberschwänglichkeit geflossene Jüngerschrift von Strauß „die Briefe des Kindes an Göthe“ angeführt worden; was jedoch auch von Luthardt wie von uns oben über die Subjektivität dieses Ev. gesagt sein mag — den Charakter jenes „träumenden Kindes“ trägt es mit nichten an sich. Man hat noch nicht hinlänglich das gegentheilige Moment erwogen, welches in den geschichtlichen Charakterisirungen dieses Ev. liegt. Welch' farbiges Genrebild ist die Samariterin am Brunnen, der Blindgeborene, die Geschichte des Lazarus in allen darin auftretenden Persönlichkeiten, das Verhör des Pilatus, ja auch — gerade der Täufer seinem historischen Auftreten und seinen Reden nach, welche in ihrem lakonisch gnomischen Charakter so recht den alten Propheten abspiegeln. Es sind 2 Stellen, wo man meinte, daß der weibliche Jünger selbst den rauhen Propheten in sein eigenes geistiges und sprachliches Gewand gekleidet auftreten lasse: 1, 16 f., 3, 31. f., auch *Ewald bibl. Jahrb.*

1850. S. 163. Bei 1, 16. darf nunmehr als zugestanden angesehen werden, daß der Ausspruch, wie die Anknüpfung von B. 16. an B. 14. zeigt, dem Ev. angehört und nicht dem Täufer. Bei R. 3, 16—21. hat auch noch B.-Crus. es nicht so unwahrscheinlich gefunden, daß hier der Prophet rede. Allein von B. 31. an hat die Rede so sehr den joh. Charakter, vgl. auch den an 1, 11. erinnernden Contrast der wehmüthigen Klage B. 32. mit dem, was seine Jünger nach dem Eindrucke, den sie damals empfangen mußten, B. 26. sagen, daß der Ev. darin anerkannt werden muß — doch eben auch nur von den Worten $\acute{\omicron} \acute{\omega}\nu \acute{\epsilon}\kappa \tau\eta\varsigma \gamma\eta\varsigma$ an; denn wer kann verkennen, daß von B. 27. bis $\acute{\epsilon}\lambda\alpha\tau\tau\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ein anderer Stylcharakter stattfindet? B. 27. findet sich eine Gnome, B. 29. eine parabolische Sentenz, auch B. 30. ist in alttestamentlich parabolischer Form ausgedrückt. Auch spricht der Täufer nur bis hier von seinem Verhältniß zu Jesu, während das Folgende ebenso wie 1, 16. 17. von dem Segen der Jüngerschaft Jesu redet, welchen er nicht genossen hatte. Allerdings wird hier der anschließende Gedanke bei dem Ev. von den Worten des Täufers ebenso wenig bestimmt gesondert als 3, 16. die Reflexion des Ev. von der Rede Jesu. Diese Erscheinung stimmt nun mit jenen anderen Beispielen überein, worin der Mangel logischer Schärfe vermißt wird (s. ob. S. 9.). Solche Ungenauigkeit ist indeß auch anderen Autoren nicht fremd. Hieron. z. Jes. 53. ed. Vallarsi S. 612. sagt: Clemens vir apostolicus scribit ad Corinthios: sceptrum Dei dominus Jesus Christus non venit in jactantia superbiae, quum posset omnia, sed in humilitate, in tantum, ut verberatus a ministro sacerdotis responderit...: nun zeigt aber der Text des Clemens Rom., daß von in tantum an Hieron. seine eigene Reflexion angeschlossen. — Ein charakteristischer geschichtlicher Zug, welcher noch hervorzuheben, ist auch die hervorragende Stelle, welche im Ev. der Täufer einnimmt und die Ausführlichkeit, mit der von ihm berichtet wird. Das Gewicht, welches der Ev. 1, 6. 7. 15. 3, 27 f. auf sein Zeugniß legt, ist es nicht am begreiflichsten, wenn der Verf. des Ev. derjenige

ist, welcher zuerst durch seine *μαρτυρία* zu Christo geführt wurde?

Was sodann die Lehre betrifft: wie weit führt ein Zugeständniß wie das von Strauß (I. S. 676. 1. A.), daß die Antithesen von *σάρξ* und *πνεῦμα*, *φῶς* und *σκότος*, *ζωή* und *θάνατος*, *ἄνω* und *κάτω*, wie auch die mystischen Ausdrücke *ἄρτος τῆς ζωῆς*, *ὕδωρ ζῶν* Bestandtheile der ursprünglichen Rede Christi seyn möchten, „von dem Verf. in alexandrinischem oder überhaupt hellenischem Geiste weitergebildet!“ Diese Begriffe sind nun aber gerade solche, welche der synoptischen Relation durchaus fremd. Von höchster Bedeutung ist ferner, daß gerade für die drei eigenthümlichsten Bestandtheile des johann. Lehrtropus sich wenigstens je ein übereinstimmender Ausspruch in den ersten Evv. findet. Ueber das geheimnißvolle Verhältniß Christi zum Vater spricht Matth. 11, 25., über die geheimnißvolle Gemeinschaft des Erlösers mit den Gläubigen spricht Matth. 28, 20., die eigenthümlich johann. Verheißung des Paraklets findet sich auch Luc. 24, 49. Anderen dem 4. Ev. eigenthümlichen Lehrelementen begegnen wir bei Paulus: *νόμος καὶ χάρις*, *ἀλήθεια* mit dem dabei vorausgesetzten Gegensatz *σκιὰ*, die Versöhnung im Kreuzestode Joh. 3, 14. 11, 51. 52., die *ἀναγέννησις*, die *νιοθεσία* als objektives Kindesrecht 1 Joh. 3, 1. u. a. Wogegen die dem Ev. eigenthümliche Logoslehre auch nicht Einmal in den Reden Christi! Ferner: der Ev., der nur das Dogma der Gottheit Christi zu insinuiren sein Ev. geschrieben haben soll und Jesum 1 Joh. 5, 20. *ὁ ἀληθινὸς Θεός* nennt (?) — nur Einem Jünger und nur Einmal legt er das *ὁ Θεός μου* in den Mund und bei welcher historisch motivirten Veranlassung! — Soll sich nun nicht unter diesen Umständen die Kritik darauf hingewiesen sehen, in Christi Reden Elemente voranzusetzen, für welche eben nur dieser Jünger das Organ besaß? Soll nicht Anwendung finden, was Bengel sagt (Harmonie S. 615.): „wann Einer eine Stadt auf der Seite von Morgen und ein Anderer von Abend her abmalt, so müssen zwar alle beide die höchsten und vornehmsten Thürme und Gebäude vorstellen, im Uebrigen aber können und müssen beiderlei Risse sehr weit von einander

unterschieden seyn. Und doch haben es beide getroffen.“ Ist doch die Geschichte der Philosophie jetzt darüber einig, daß nicht bloß Xenophon, sondern ebensosehr der spekulative Plato als Quelle für Sokratische Lehre anzusehen vergl. Brandis „die Grundlinien der Lehre des Sokrates“ im Rheinischen Museum S. 1. S. 122.: „Keineswegs war es im Alterthum wie in neuerer Zeit üblich, das Bild, welches Xenophon von Sokrates entwirft, als treues Portrait, den Platonischen Sokrates dagegen als ein Ideal zu betrachten, das wie Platons Ideenlehre selber der Realität ermangele.“ Schleiermacher „über den Werth des Sokr. als Philosophen“ in der Abh. der Akademie der Wiss. 1834., Hegels Gesch. der Phil. XIV. S. 124. Werden nun diese verschiedenen in Betracht kommenden Momente zusammengefaßt, so dürfte von dem Richtigen nicht weit abliegen das Urtheil, welches Neuß ausspricht „Denkschrift“ S. 54.: „Wir glauben zu dem Resultate gekommen zu seyn, daß einerseits kein zureichender Grund vorhanden sei, an der Authentie der mitgetheilten Lehren zu zweifeln; andererseits aber viele Gründe sich vereinigen, die Unwahrscheinlichkeit einer wörtlichen Redaktion darzuthun. Der einfachste, überall nachweisbare und dem apologetischen Interesse genügende Schluß wird also seyn zu sagen, daß diese Reden, so wie sie ihrem Inhalt nach Jesu Lehre, aber diese nicht in ihrem ganzen Umfange, begreifen, ihrer Form nach sich theilweise an historische Erinnerungen anschließen, theilweise aber eine freie subjektiv geordnete Reproduktion von dem sind, was der Jünger behalten und seitdem oft denkend und lehrend sich und Anderen vergegenwärtigt hatte.“ Vgl. Luthardt I. 190.: „Wenn er Jesu Reden als Jesu Reden berichten will, vermag er zwar nicht sie der Modifikationen völlig zu entkleiden, die sie im Assimilationsproceß eines langen Lebens erhalten haben; doch sind es Jesu Reden, die ihm als ein Objectives, sein ganzes Leben Bestimmendes noch gegenwärtig vor der Seele stehen.“ —

§. 9.

Die namhaftesten Ausleger.

1) Die patristischen Ausleger. Origenes comm. in ev. Joh. ed. de la Rue T. IV. Mehr spekulative emanationes script. als Auslegung. Chrysostomus homil. in ev. Joh. ed. Montf. T. VIII. Manche treffende Bemerkung. — Corderius catena in Joh. Antw. 1630. Scholien enthaltend aus Chrhf., Severus, Ammonius, Theod. Mops. — A. Cramer catenae in Luc. et Joh. Oxon. 1841. Zu Grunde liegt hier ein Auszug aus den Scholien von Chrhf.; außerdem finden sich Beiträge von Apollinaris, Cyrillus, Orig., vorzüglich von Ammonius. — Die Sammler Theophylact (A. 1107.) comm. in 4 evv., Guthymius Zigabenus (nach 1118.). Augustinus tractatus 124. in Joh. ed. Bened. T. III. Ein Reichthum christlich tiefer Gedanken.

2) Ausleger der kathol. Kirche. Crasm. in den Criticis sacris und paraphr. Maldonatus (st. 1583.) comm. in 4 evv., neue Ausg. von Martin 2. A. 1852. eigenthümlich und reich an patristischer Gelehrsamkeit. Gste, Menochius, Tirinus, Gordoni in der bibl. sacra Ven. 1756. Corn. a Lapide comm. in 4 evv. 1670. Ad. Maier Comm. zum Ev. Joh. 1843. 2 Th. mit Berücksichtigung und Hülfe der neueren Hülfsmittel.

3) Reformat. Ausleger. Luthers Auslegung theilweise nur fragmentarisch ed. Walch VII. VIII. Melancthon kurze annotationes von Luther a. 1523. herausgegeben, enarratio in ev. Joh., ein Collegienheft von 1536. nach Cruciger im Corpus Reform. ed. Bretschneider T. XV., überwiegend dogmatisch. Bucerus enarratio in ev. Joh. 1528. Musculus comm. in Joh. 1545. Calvin comm. in ev. Joh. Opp. T. VI. Die Auslegung der Evv. weniger ausgearbeitet als die der Briefe. Brenz comm. in Joh. 1553. Opp. T. VI. überwiegend dogmatisch. Beza comm. in N. T. 5. A. 1665. philologisch-kritisch. Aretius (in Bern) comm. in Joh. 1578., scharfsichtig. Marloratus expositio catholica N. T. 1605. zweckmäßige Auszüge aus Calvin, Mel., Bucer, Musculus u. A.

4) Ausleger des 17. Jahrh. Joh. Piscator comm. in libros N. T. 1613. Paul Tarnov ev. Joh. 1629. in syllogistischer Schulform, polemisch-dogmatisch. Chemnig († 1586) harmonia evang. (fortges. von Pol. Eysler, J. Verh.) 1704. 3 Voll. sorgfältig nach den Hülfsmitteln der damaligen Zeit. Heg. Hunnius (st. 1603) Thesaurus ev. ed. ult. 1705. kurze dogm. Sinnerklärung. Grotius (st. 1645.) comm. in 4 evv. 1644. philologisch-kritisch-historisch. Coccejus (st. 1669) Opp. T. IV. dogmatisch eingehend, doch Mangel an begrifflicher Schärfe.

5) Ausleger des 18. Jahrh. Lampe (st. 1729) comm. in ev. Joh. 1735. 3 voll. nach strengem logischem Schematismus und abstraktem calvinistischem Schuldogmatismus, aber mit selbstständiger Gelehrsamkeit und großem Fleiß. Bengel (st. 1752.) Gnomon N. T. ed. Steudel 1835. neue Ausgabe. Stuttg. und Berl. 1855.

6) Ausleger des 19. Jahrh. Lücke, Comm. zu Joh. 3. A. 1840. 2 Th. Dieser mit Recht als der vornehmste unter den neueren Comm. bezeichnete läßt dennoch, selbst im Vergleich mit de W., Mehreres vermissen: die Berücksichtigung einer größern Anzahl von Vorgängern, namentlich der Reformatoren, mancher der selteneren Hülfsmittel, die Unabhängigkeit von Gunst und Ungunst: Auslegungen, welche in den Kirchen fast aller Confessionen die herrschenden gewesen, z. B. die Erkl. Joh. 3, 5., werden nicht einmal einer Prüfung werth gehalten, ferner wird selbstständige sprachliche Forschung vermißt und tieferes Eindringen in den Gedanken; dagegen sind die Vorzüge dieses Comm. allseitige und gründliche Durchforschung der benutzten Hülfsmittel, Durchsichtigkeit und Leichtigkeit der Exposition, sorgfältige Behandlung der kritisch-historischen Fragen. Olshausen 3. A. 1832. B. Crusius 1843. 2 Th. eine reichlichere Benugung der Vorgänger als bei Lücke, vielfache Eigenthümlichkeit der Ansicht. H. A. W. Meyer 2. A. 1852. Selbstständigkeit und sprachlich-logische Schärfe, aber Mangel an Einheit des dogmatischen Standpunktes und an Innerlichkeit der Auslegung. De Wette 4. sehr vermehrte Ausg. von Brückner 1852. Bei schwankendem dogmatischem Stand-

punkte bündig und geistvoll und durch die Zugaben des Herausgebers wesentlich bereichert. Luthardt „das johann. Ev. nach seiner Eigenthümlichkeit“ 2 Abth. 1852. eine in manchen Theilen gewinnbringende Einleitung, eine selbstständige Revision der neueren Auslegungen, nicht ohne Willkühr in den eigenen Annahmen.

Praktische Ausll. D. v. Gerlach N. T. 2r Th. Stier Reden Jesu 4r Th. Fr. Besser Bibelstunden über das Ev. Joh. 1852.

Kapitel I.

Inhalt.

- 1) Das Wort, der Quell alles Lebens und Lichtes, aber schon vor seinem Erscheinen in der Menschheit wird es von der Finsterniß nicht ergriffen 1—5. 2) Auch in der Menschheit erschienen, ist es vom Volk des Eigenthums nicht erkannt, wiewohl es die, die Ihn aufnahmen, zu Kindern Gottes machte 6—13. 3) Es ist aber Mensch geworden und hat Gnade und Wahrheit gebracht 14—18. 4) Der Täufer, der lediglich zu dem Zweck gesandt, von Ihm zu zeugen, hat gezeugt, daß Er zur Geistestaufe erschienen sei 19—34. 5) Er sammelt sich, zunächst aus den Schülern des Täufers seinen ersten Jüngerkreis 35—52.

Als einen seinen Lesern bekannten Begriff führt der Ev. den Logos ein. Er muß ihm selbst, mithin auch seinem Leserkreis geläufig gewesen seyn; denn, wesentlich im gleichen Sinne hat er ihn auch in der Offenb. 19, 13. und 1 Joh. 1, 1. eingeführt. — Es muß dem Ausleger am nächsten liegen, eine Anknüpfung an alttest. Offenbarung vor- auszusetzen. Nun giebt sich auch schon im N. T. eine Einsicht in den Unterschied zwischen Gott, wie er an sich ist und wie er für die Welt ist, zu erkennen in der noch tiefer als bisher zu erforschenden St. 2 Mos. 33, 12—23. vgl. Kurz Gesch. des Alten Bundes II. 1855. S. 321 *).

*) Von Maimonides More Nevochim 1, 21. ist der rationale Sinn untergelegt worden: meine 13 Attribute sollst du erkennen, aber nicht mein Wesen. Sehr mysteriös lautet die Paraphrase der zwei paläst. Targumim (c. 500. p. Chr.). Im Targum Pseudo-Jonathan lautet B. 23.: „Ich

Bei den Offenbarungen im alten Bunde ist es der **מְלָאךְ יי**, durch welchen dieselben sich vermitteln, und von diesem heißt es: „mein Name ist in ihm“ 2 Mos. 23, 21. Diese Gottesbotschaft — was das Wort **מְלָאךְ** eigentlich nach seiner Form bedeutet — oder Erscheinung Gottes wird auch **כְּבוֹד יי** die Herrlichkeit oder der Abglanz Gottes genannt 2 Mos. 16, 10. 24, 16., sie heißt der Engel des Angesichts d. i. durch den Gott der endlichen Welt offenbar wird Jes. 63, 9., der Bundesengel Mal. 3, 1. Wo nun im A. T. von Jehova oder auch von dem Maleach Jehova (z. B. Richt. 6, 11.) die Rede, wird von den Targumisten statt dessen **בְּיַמְרָא דִּי** oder auch **שְׂכִינְתָא** d. i. Wohnung, Hütte Gottes (s. Gfrörer, Jahrh. des Heils I. Abth. S. 306. Lutterbeck „neutest. Lehrbegriffe“ I, 196.) gesetzt. Nun fällt Dinkelos und Jonathan's Targum zu den Propheten nach den neuesten kritischen Forschungen in die erste Hälfte des ersten Jahrh. nach Chr. (s. Zunz „gottesdienstl. Vorträge der Juden“ S. 62.), sie wurden beständig bei den Synagogalvorträgen vorgelesen: bleiben wir nun auch bloß hiebei stehen und

will wegthun die Schaaren meiner diensthüenden Engel (dies für „meine Hand,“ Polygl. unrichtig *transire faciam*) und du sollst den Knoten der Betriemen des Glanzes meiner **שְׂכִינָה** sehen, aber das Antlitz des Glanzes meiner Schechina kannst du nicht sehen.“ Wie sehr diese Targumisten nur aus der Ueberlieferung übersezen, zeigt sich hier, indem im Talmud diese Vorstellung von den göttlichen Betriemen als eine allgemein geläufige vorkommt. Gemara Berach. f. 7, 1.: „Es sagte R. Chana im Namen R. Simeon des Heiligen zu 2 Mos. 33, 23.: „Und ich will meine Hand abthun und du sollst meinen Rücken sehen“: „Das lehrt, daß Gott dem Moses **קשר של תכילין** den Knoten der Betriemen gezeigt hat.“ Ausführlicher über diese Betriemen Gottes ib. f. 6, 1. Der Knoten ist am Hinterkopf geschürzt. Daß nun damit auf die Einsicht in die Geheimnisse Gottes hingedeutet sei, zeigt Targum Jeruschalmi: „ich will meine Engel wegthun und du sollst **דְּבִירָא**, das adytum sehen, denn den Glanz meiner Schechina kannst du nicht sehen.“ — Was die Differenz der neueren von Hofmann aufgestellten Ansicht, welcher auch Kurz beigetreten (a. a. D. S. 317.), von der Hengstenberg's betrifft (Christologie I. 125. 2. A.), so ist dieselbe weniger eine exegetische, als eine dogmatische. Noch ehe es sich um einzelne schwierige Stellen handelt, wird sich doch fragen, ob ein solcher Engel, in welchem nach Kurz „Gottes persönliche und ewige Gegenwart ist,“ als eine Kreatur zu denken sei, oder nicht eben vielmehr als Theophanie.

halten wir uns auch nur in den Schranken natürlich-genetischer Erklärung, so könnte es gewiß nicht auffallen, wenn von den App., nach Eindrücken, die ihnen von Christi Person und Werten und von seinen Selbstzeugnissen geworden, in Christo eben die Erscheinung jenes alttest. Wortes und Offenbarungsengels gesehen worden wäre, der Gipfelpunkt der Offenbarungen an die Väter (Hebr. 1, 1.). Ueberdies läßt sich zeigen, daß nicht nur die App. Christum, sondern dieser auch sich selbst in Identität mit jenem alttest. Offenbarungsprincip betrachtet: nicht bloß Joh. 12, 39. 1 Kor. 10, 4. 1 Petr. 1, 11. gehören hieher, sondern auch Matth. 23, 34. 37.

Wie sind aber die Schriftgelehrten, deren Theologumena die Targum enthalten, dazu gekommen, zur Bezeichnung des Offenbarungsvermittlers den Terminus „Wort“ zu gebrauchen? Der Anhalt dafür war ebenfalls im A. T. gegeben, wo das „Wort Gottes“ einerseits Vermittler des göttlichen Willens an die Welt (Ps. 33, 6. 147, 15. 18. Jes. 55, 11. Sir. 43, 26. Weish. 16, 12.), andererseits des Wissens Gottes ist (vgl. Ps. 33, 6. mit B. 4. Ps. 147, 19. mit B. 15. und Ps. 148, 8.): das „Wort Gottes“ ist im Geseze niedergelegt und kommt an die Propheten durch die Offenbarungen an sie. Insofern nun im „Wort Gottes“ nicht bloß seine Allmacht, sondern auch sein Wissen sich manifestirt, so lag der Uebergang nahe, parallel damit von der göttlichen Weisheit zu sprechen. Sie ist es, welche den göttlichen Weltplan „am Anfange seiner Wege“ entworfen und ausgeführt (Spr. 8, 21 f. 3, 19.), sie ist also „der aus Gott hervorgegangene schöpferisch wirkende und ordnende Weltgedanke selbst, aus welchem alles Maas und Gesez in der Natur stammt“ (Dehler „Grundzüge der alttest. Weisheit“ 1854. S. 6.). Als das Wissen Gottes von sich selbst ist sie auch die Lehrerin der Menschen (Spr. 8, 32. Hiob 28, 28.), sie hat stets dahin gestrebt, sich der Menschheit einzuleiben; nach Sirach hat sie auch die Heidenvölker durchwandert, unter dem Volke des Eigenthums ihren Sig aufgeschlagen und ist eingegangen in das Buch des Gesezes (Sir. 24, 12 f. Baruch 3, 37. 38. 4, 1.). Mit

einer gewissen Selbstständigkeit ist parallel mit dem Geiste des Herrn das Wort des Herrn dargestellt Ps. 33, 6., in den Sprüchen und bei Sirach ist die Weisheit personificirt, im Buch der Weisheit wird sie hypostasirt, indem ihr ein verständiger, heiliger, einfacher, alle verständigen Geister durchdringender Geist zugeschrieben wird (7, 22—26.). — Während sich so die Weisheit Gottes herabneigt, um eine nähere Verbindung mit den endlichen Geistern einzugehn, erhebt sich andererseits im Fortschritte des Prophetismus die Messiasgestalt mehr und mehr zu göttlicher Würde. Nach Micha ist der Ausgang des Messias von Ewigkeit 5, 1., nach Mal. 3, 1. ist er der Bundesengel, nach LXX. Jes. 9, 6. der *ἄγγελος τῆς μεγάλης βουλῆς*, nach Dan. 7. der, welcher in den Wolken kommt, in dessen schließliches Gottesreich alle geschichtlichen Weltreiche ausmünden. Daß diese Danielischen Vorstellungen in dem Jahrh. vor Christo eine weite Herrschaft gehabt haben müssen, beweist das Buch Henoch, dessen ältestes Stück bis in die J. 110—130 vor Chr. hinaufreicht (Dillmann Buch Henoch 1853. S. XXIV.). Hier heißt es vom Messias, daß er auserwählt vor der Welterschöpfung, daß die Engel ihn kennen und seinen Namen preisen, daß zu ihm im Zustande seiner Präexistenz schon Henoch in den Himmel gerückt wurde.

War nun solche Vorbereitung als Voraussetzung vorhanden, wie sollte nicht der christologische Fortschritt, welchen die Kritik erst in das 2. Jahrh. setzen zu müssen glaubt, schon in der apostolischen Zeit sich haben vollziehen und in Christo die Menschwerdung des welterschöpferischen Logos haben angeschaut werden können? Vergewegen wir uns nur auch, daß wir unter den App. wenn auch *ἰδιώται*, doch solche zu denken haben, welche, wie dies die Art ihres Schriftgebrauchs zeigt, sinnend in den heiligen Schriften zu forschen pflegten. Einer unter ihnen, Paulus, ist überdies ein Schriftgelehrter und eben bei ihm und dem Verf. des Hebräerbrieffs finden wir, nur unter verschiedenen Terminis, die joh. Logoslehre (Kol. 1, 15. 16. 2 Kor. 4, 4. Hebr. 1, 2.) ebenfalls. Aber auch nicht bloß auf natürlichem Standpunkte der Betrachtung haben wir stehen zu bleiben: sollte

der in alle Wahrheit leitende Geist (16, 13. 14.), welcher ihnen verheißen war, unter dessen Einwirkung jene christologische Einsicht in der alttest. Sphäre bis zu dem Punkte vorbereitet worden, auf dem wir sie zur Zeit der Erscheinung Christi erblicken, seine Einwirkung auf die App. nicht darin vollendet haben, daß er jene vorbereitenden Lichtstrahlen auf dasjenige Subjekt hinleitete, auf welches sie in Wahrheit hingewiesen hatten? — Hienach finden wir denn keinen Grund, auf außerbiblische Quellen zurückzugehen, um die Entstehung der Logoslehre begreiflich zu machen. Seit Semler ist es allerdings gewöhnlich geworden, dabei auf Philo zurückzugehen, und im Zusammenhange damit die Untersuchung anzustellen, ob der philonische Logos nur göttliches Offenbarungsprincip an die Welt oder auch der Offenbarung vor sich selbst — d. i. ob er den Logos sich auch hypostatisch gedacht, vgl. die hieher gehörige Litteratur bei Dorner Lehre von der Person Christi I, 1. S. 22. Richtiger aber ist schon das Urtheil von B.-Crusius Dogmengesch. S. 1030.: „Man muß anerkennen, daß der Ursprung des Glaubens an die Gottheit Christi weit weniger in vorhandenen Zeugnissen oder Meinungen als in einem tiefen und erhabenen Gefühle gelegen habe, hervorgegangen aus der Anschauung dessen, was Christus gewesen war.“ So auch Dorner S. 102., Meander, Schmid bibl. Theol. II. 369., Men. Eine Nöthigung, den johann. Logos aus Philo abzuleiten, wird auch ausdrücklich von Hofmann und Luthardt bestritten, nur daß wir ebensowenig beizustimmen vermögen, wenn, mit Beseitigung aller spekulativen Grundlage und der alttest. Lehrentwicklung, unter dem Logos nur der historische Christus verstanden werden soll, das Erschieneneyn „der apost. Verkündigung“ oder nach Luthardt des offenbarenden Gotteswortes überhaupt: „der, welcher (als der Menschgewordene) ein Logos Gottes für die Menschenwelt ist, ist Mensch worden,“ vgl. die betreffende Kritik von Weisfäcker in Reuter's Rep. 1854. S. 111.

Eine unmittelbare Benützung der philonischen Schriften wird auch von Lücke und selbst von Gfrörer unwahrscheinlich gefunden: nicht einmal die Verbreitung dieser

Schriften außerhalb Palästinas im ersten Jahrh. läßt sich nachweisen, vgl. Köstlin in Zellers Jahrb. 1854. S. 413. Daß im johann. Kreise zu Ephesus sich auch Juden von philonischer Bildung befunden haben mögen, ist nicht in Abrede zu stellen. Sollte nun wirklich von diesen her ein Einfluß auf den Ideenkreis des Ap. stattgefunden haben, so würde doch etwa nur mit Neander (Pflanzung S. 637.) an einen antithetisch anknüpfenden zu denken sehn: „was bisher das Objekt eurer sinnenden Spekulation gewesen, der Logos, dieser ist jetzt leibhaftig als Mensch erschienen.“ Muß nicht aber auch eine solche Anknüpfung höchst unwahrscheinlich erscheinen, wenn auch in der Apokal. und 1 Joh. 1, 2., wo zu solcher antithetischen Beziehung keine Veranlassung, dieselbe Anschauung bei dem Ap. hervortritt?

So ergibt sich auf Grund der biblischen Aussprüche des A. und N. T. hienach der Lehrgehalt: das Seyn Gottes ist als ein in sich selbst unterschiedenes zu denken. In dem Sohn, dem Wort, der Weisheit, hat er sich selbst sein ewiges Gegenbild gesetzt, in welchem er die Fülle seines eigenen Seyns vor sich selbst offenbart und persönlich geliebt hat. In diesem Worte, in welchem er sich vor sich selbst ausgesprochen, lag der *κόσμος νοητός*, das Weltsystem, und wie hierin die Schöpfung, das Heraustreten der Momente der Weltidee zum Fürsichseyn, begründet war, so ist auch alle Beziehung Gottes zur geschaffenen Welt, alle Offenbarung in ihr und so auch die höchste, die Menschwerdung Gottes, vermittelt durch dieses Wort.

B. 1. Ueber diesen Logos als ewige Offenbarung Gottes vor sich selbst, als Selbstoffenbarung Gottes, giebt nun unter Leitung desselben Geistes, welcher die Anschauung des Logos selbst in ihm erzeugt hat, der Ev. folgende nähere Bestimmungen: 1) daß dieser vor sich selbst offenbare Gott ewig, 2) daß derselbe auf einer Selbstunterscheidung in Gott beruhe, 3) daß ungeachtet dieser Unterschiedenheit er doch Gottgleichen Wesens. — *Ὁ λόγος*, von griechischen Vätern doppelsinnig auch in seiner hellenischen Bed. *νοῦς* genommen, vielmehr aber zufolge der alttest. Genesis des Begriffes: „Wort,“ lexikalisch genommen nur Synon.

von ῥῆμα vgl. Weish. 16, 12. ὁ λόγος mit B. 26. τὸ ῥῆμα σου, dagegen unterschieden von φωνή vox, indem diese auch eine μηδὲν σημαίνουσα seyn kann (Orig.), weshalb auch Chpr., Cr., Calv. nicht mit der Vulg. verbum, sondern sermo übersetzen, la parole, um das Inhaltvolle hervortreten zu lassen. — Ἐν ἀρχῇ könnte dem תְּשִׁבְרָא der Genesis gleichbedeutend genommen werden: „als mit Erschaffung von Himmel und Erde das Schaffen den Anfang nahm, war das Wort.“ Grotius: jam tum erat verbum. So Tarnov, Beng., Luthardt u. A. Allein ein solcher Nachdruck ist weder durch die Wortstellung, noch durch ein ἦδη indicirt; so muß denn ἐν ἀρχῇ gleich dem πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι 17, 5. genommen werden. Ἐν ἀρχῇ wie ἀπ' ἀρχῆς 1 Joh. 1, 1. hat keinen andern Sinn als ἀπ' αἰῶνος von der Weisheit gebraucht Sprüchw. 8, 23., statt dessen Sir. 24, 14. ἀπ' ἀρχῆς steht. Vgl. ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τ. ζωὴν τ. αἰῶνιον 1 Joh. 1, 2. Aug.: qui a principio erat, intra se concludit omne principium. Es ist vorstellungsmäßiger Ausdruck für die Ewigkeit, denn während das Denken die Zeit negirt, kann die Vorstellung doch nicht anders, als wieder einen Anfang vor der Zeit denken und als Uranfang bezeichnen, 2 Tim. 1, 9.: πρὸ χρόνων αἰώνιων. — Πρὸς mit dem Acc. wie 1 Joh. 1, 2. (Winer S. 360. 6. A.) entsprechend dem παρά 17, 5. Der vorstellungsmäßige räumliche Ausdruck drückt den begrifflichen Unterschied aus. Chenn.: voluit docere, verbum illud per se subsistere. Diese hypostatische Unterscheidung wird wiederum als die Wesensgleichheit nicht aufhebend durch das Θεὸς ἦν ὁ λόγος näher bestimmt; „das lautet, als sei das Wort etwas anderes denn Gott; darum kommt er wieder herum und schleußt den Ring zu“ (Luther). — Θεὸς kann nicht Subjekt seyn: das οὗτος B. 2., welches an ὁ λόγος anknüpft, zeigt, daß dieses der Hauptbegriff. Daher ist es als durch Inversion vorangesetzt anzusehen Joh. 4, 24. Das Fehlen des Artikels vor Θεὸς kann nicht dadurch bedingt seyn, daß es Prädikat ist; denn auch dieses kann den Art. bei sich haben (2 Kor. 3, 17.); es kann aber auch nicht jenem ὁ Θεὸς gleich seyn wie Ca-

Iob u. a. meinen; denn δ Θεός ist bei Joh. und Paulus κατ' ἐξοχήν die Bezeichnung des Vaters (G. L. Hahn Theol. des N. T. I. S. 120.), Orig.: δ ἐπὶ πάνσι Θεός, δ Θεός, καὶ οὐχ ἀπλῶς Θεός, Chemnitz nach dem Vorgange von Cr. richtig: hic Θεός sine artic. essentialiter, cum artic. personaliter, Winer S. 111. 6. A. Nach Frißsche zu Röm. 9, 5., annähernd Lücke, soll das artikellose Θεός im philonischen Sinne nur den Θεός δέυτερος bezeichnen. — Ueber die philosophisch-theologische Fassung vgl. Liebner Christologie I. S. 165 f., über die kirchlich-dogmatische die Sendschreiben von Lücke und Nitzsch Stud. u. Krit. 1840. S. 1. 1841. S. 2., Thomafius Christi Person und Werk II. S. 40.

B. 2. 3. Es folgt die Darstellung des Wortes als Offenbarungsprincips für die Welt: das Verhältniß der Menschheit gegenüber dem geoffenbarten Worte ist das Thema des Nachfolgenden. Luth.: „Nun bleibt er auf der Schnur, daß er will auf die menschliche Natur kommen, um welcher willen alle Kreaturen geschaffen sind.“ Daher B. 2. die Zurücklenkung auf den Logos als Schöpfungsprincip. Die Grundlage für den Ap. bildet das alttest. Schöpferwort. Da nun dieses nicht ein bloßes Allmachts-, sondern ein Weisheitswort, so liegt in dem Worte auch „der Weltgedanke“ (s. ob. S. 63.). „Der Logos ist die real-ideale Selbstobjektivirung Gottes in seiner Absolutheit: die Weltidee dagegen ist, unter Voraussetzung des in sich lebendigen Absoluten, der Gedanke Gottes von dem was nicht Gott, aber durch Gott — damit jedoch keinesweges schlechthin außer Gott ist“ (Liebner Christol. I. 179.). Wenn gleich nicht in der Reflexion, so muß doch in unmittelbarer Anschauung auch der Ap. diese Einsicht in den Zusammenhang der Schöpfung mit jener Selbstunterscheidung Gottes besessen haben und ebenso Paulus nach Kol. 1, 15. 16.: δ ς ἐστὶν εἰκὼν τ. Θεοῦ τ. ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, δ τι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα. Thomas Aqu.: verbum non est causa instrumentalis, sed exemplaris, complectens formas primordiales rerum. Nach der von Engelhardt bekannt gemachten myst. Ausl. des

Joh. Prologß aus dem 14. Jahrh. (1839) ist Form und Maafß aller Kreatur, ehe sie an dieser geschaut worden, in Gott gewesen, weil aber Gott nicht geizig war, ausgeflossen in die Kreatur. Luther Pred. über Joh. 1, 1.: „Also spricht St. Augustin, daß dies Wort sei ein Bild aller Kreaturen und gleich einer Schatzkammer solcher Bilder, die sie ideas nennen, nach denen die Kreatur gemacht ist.“ Der Vater ist nach Luther grammatica, d. i. die Urelemente, der Sohn dialectica d. i. der ideelle Gedankenproceß, der Geist rhetorica — wie derselbe sich ausspricht in der Kreatur. — Der positive Gedanke, nach Art des Ev. (s. S. 9.) auch negativ ausgedrückt — nicht um die Lehre von einer zeitlosen *ύλη* auszuschließen (Lücke, de W.), eher in Antithese gegen die gnostischen Neonenreihen wie Kol. 1, 16. Cod. C* D It., Clem. Alex., Orig., auch Aug. schließen den Satz mit *οὐδὲ ἐν*. So Lachm., Lücke, Bunsen. Diese Verbindung: *ὁ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* empfiehlt sich dadurch, daß der Ev. nach seiner Art (s. S. 8.) den Satz mit dem letzten Worte des vorhergehenden beginnen würde, dürfte man dann aber nicht, da das Perf. *γέγονεν* den Fortbestand mit einschließt, *ἐστὶ* statt *ἦν* erwarten? (Meyer).

B. 4. 1 Joh. 1, 1. beginnt der Ev. mit dem *λόγος ζωῆς* als Quell des geistlichen Lebens: von diesem auch hier Cooc., Lampe. Aber hier, zumal da es ohne Art., das Leben überhaupt. Nach Luth., Calv., um zur creatio auch die conservatio hinzuzufügen: acsi diceret, non subitam modo virtutem, quae mox transierit, apparuisse, Hebr. 1, 3. Richtiger von der Lebenskraft, Theod. Mops.: *πηγάξει τ. ζωτικὴν δύναμιν*. Im Menschen allein ist dieses Leben in sich selbst reflektirt, also selbstbewußtes Leben: so wird nun auf den Menschen übergeleitet. Luth.: „Er spizet die Regel schärfer, daß er hereinkommen will auf die Schnur des menschlichen Geschlechts.“ Daher der Art. *ἡ ζωὴ* rückbeziehend „dieses Leben,“ und *φῶς* nach Aug., Calv., Luth.: „der Mensch ist sonderlich begabet mit dem herrlichen Lichte der Vernunft,“ vgl. *τὸ φῶς ἐν σοί* Matth. 6, 23. Doch wird von Luth., de Wette, Luthardt — der Leb-

tere indeß mit Ausschluß des Vernunftlichts — das Offenbarungslicht des N. B. mit hereingezogen: „Spizet den Regel noch schärfer, zeugt das Licht herein auf die Nachkommen Abraham und der Väter.“ Ehrhfs., wie auch Hunnius: *προλαβών* habe der Ev. schon von Christo als Lebenslicht gesprochen 8, 12. Mel. von der *lux Dei perpetua*, in *imagine Dei indita*, per Christum restituta. Noch weiter versteht es Calov von der *lux naturae, gratiae et beatorum*. Das *ἦν* im Zusammenhange mit dem von der Schöpfung Gesagten läßt jedoch nur an das durch die Schöpfung dem Menschen eingepflanzte Licht denken (B. 9. 10.), wie auch Orig., Theod. Mopsf., Cyrill, Calv. u. a. Indem dieses innere Licht sich seiner selbst bewußt wird, wird es sich aber auch in jedem vernunftbegabten Wesen Gottes bewußt Röm. 1, 19. 20. Jak. 2, 19.

B. 5. Jenes Selbst- und Gottesbewußtseyn, in welchem der Logos sich zunächst manifestirt hat, leuchtet fortgesetzt, *φαίνει* im Präs. — *Katal.*, Orig., Ehrhfs. „unterdrückte es nicht“, aber gegen die Tendenz des Ev., vgl. B. 10. 11. Wird *σκοτία* als abst. pro concr. genommen, so kann *καταλ.* im geistigen Sinn, wie gewöhnlich das med., „begreifen“ heißen, vgl. *ἔγνων* B. 10., doch dürfte die Rede sich hier noch im Bilde bewegen „sie erfaßte es nicht.“ So Paulus von den Heiden Röm. 1, 18.

B. 6—8. Noch bis in die neueste Zeit schwankt die Auslegung, ob bis B. 13. von jenem inneren und vorchristlichen Würken des Logos die Rede sei, wofür namentlich B. 14. zu sprechen scheint, wo ja erst der Menschwerdung Erwähnung geschieht, oder — wofür namentlich B. 12. spricht, von der geschichtlichen. Von Baur wird daher behauptet, vorchristliches und christliches Würken sei im Prolog gar nicht zu unterscheiden. „Wie der Logos von Anfang an dasselbe Subjekt ist, so findet auch bei denen, welche im Glauben mit ihm eins werden, dasselbe Verhältniß der Kindschaft Gottes statt.“ Was hiegegen spricht, s. b. Brückner. Auf der richtigen Spur war Köstlin Joh. Lehrb. S. 102., welcher den Ev. 3mal unter verschiedenen Gesichtspunkten das Christenthum von Anfang an bis auf die Ge-

genwart des Wf.'s dargestellt werden läßt. Das Richtige ist, daß auch hier das logische Verhältniß nicht sowohl als das des Fortschrittes als vielmehr als das der Kreisbewegung anzusehen ist (Luthardt s. ob. S. 8.). Die Größe der menschlichen Verblendung darzuthun, ist Absicht des Wf.'s. Bevor er daher den Logos geschichtlich eintreten läßt, stellt er in einem zweiten Kreise dar, wie das Verhalten der Menschheit zu dem als Christus erschienenen Logos dem zu dem vorgeschichtlich wirkenden entsprochen habe — auch dem Ausdruck nach correspondirend ist dies Verhältniß 3, 19. ausgesprochen. — Der menschlich erschienene Logos hat von dem vorchristlich wirkenden das proph. Zeugniß vorausgehabt. Der Ev. macht aber nur den unmittelbaren Vorgänger zum Repräsentanten der Prophetie überhaupt, den, durch dessen Zeugniß er selbst auf den Heiland war hingewiesen worden. Durch *ἀνθρ.* stellt er ihn in dasselbe untergeordnete Verhältniß zu jenem *φῶς*, wie Christus es selbst thut 5, 34. Das *παρὰ Θεοῦ* Bezeichnung des *ἔξουσίαν ἔχειν*, des proph. Berufs (3, 2. 9, 16.). Die Abwehr B. 7. ist allerdings geeignet, an Polemik gegen die Johannesjünger denken zu lassen (s. S. 16.), doch war ja Joh. auch außer dem Kreise derselben als Messias begrüßt worden (vgl. Apg. 13, 25. Luc. 3, 15.). — *Ἄλλ' ἵνα* in B. 8. mit einer Ergänzung *ex sensu*, hier *ἦλθεν*, 9, 3. 1 Joh. 2, 19. Winer S. 283. 6. A.

B. 9. Es kann nicht mit Syr., Luth. übersetzt werden: „dieser war“, da Christus B. 8. nicht das Subj. ist. Gegen die Verbindung von *ἦν* mit *ἐρχόμενον* wird von Men. eingewendet, daß als Joh. von Christo zeugte, der Menschgewordene schon in der Menschheit war und nicht erst in sie kam (B. 26.), daher soll *ἦν* mit Nachdruck stehen „vorhanden war“ und *πάντα-κόσμον* mit Drig., Chryf., Luth., Calv. u. a. erklärt werden: der in die Welt kommt — „eine feierliche Abundanz.“ Lexikalisch läßt sich hiegegen nichts einwenden, aber das Sprachgefühl entscheidet doch dagegen, daß bei einer solchen gegensätzlichen Stellung des *ἦν* dasselbe nicht durch ein *ἐν μέσῳ* oder ähnlich näher bestimmt seyn sollte. Der Einwand aber gegen

die gangbare Fassung erledigt sich, insofern ja nur von der Bestimmung des Joh., nicht vom geschienenen Zeugniß die Rede gewesen. Von Cocc., Lampe, Bleek wurde ein periphrastr. Prät. angenommen, danach auch B.-Crusf., Lücke 3. A. — in Folge dessen dann von diesen Neueren das *ἐν κόσμῳ ἦν* B. 10. von der Existenz des Menschgewordenen unter den Menschen erklärt. B. 10. indeß empfiehlt sich diese Fassung gewiß nicht, sie wird aber auch nicht durch den gewöhnlichen Gebrauch dieses praet. periphrastr. begünstigt, wonach es zur Bezeichnung des Bestehenden, im Verlauf Begriffenen dient (Krüger gr. Gramm. S. 56, 3. Winer S. 111. 6. A.). Besser daher de W. „es kam eben“ als temp. rel. Luc. 24, 32. Noch mehr empfiehlt sich die fut. Fassung von *ἐρχόμενος*: *venturum erat* (Theod. Mopsf., Olsh., Luthardt, Hilgenf.), gegen welche nicht eingewendet werden kann, daß „*ἐρχ.*“ nur als Beiwort und mit dem Art. die Bed. „der kommen soll“ habe, da ja überhaupt feststeht, daß das part. praes. von dem gewiß oder bald Eintretenden steht (Joh. 16, 13. Matth. 26, 28.). Auch ist dieser Gedanke nicht „müßig“: die Bestimmung des Täufers war das Zeugen und — das Objekt dieses Zeugnisses sollte gerade in die Welt treten. *Ἀληθινός*, unterschieden von *ἀληθής*, hat nicht das Falsche zum Gegensatz, sondern das „seinem Begriff nicht Entsprechende,“ (4, 23. 15, 1. 6, 32.): auch Joh. war ein *λύχνος* 5, 35. Zweifelhaft kann bleiben, ob das *φωτίζει* hier im Sinne von B. 4. 5. zu nehmen, oder nicht vielmehr, da überhaupt hier von dem *φῶς* als dem historisch erschienenen die Rede, an die erleuchtende Kraft Christi gedacht werden soll. So wäre dann *φωτίζει* als temp. infin. von dem conatus zu erklä., vgl. *ἄγει* Röm. 2, 4.

B. 10. Wiederaufnahme der früheren Gedanken B. 3—5., um dieselben mit B. 11. in Contrast zu stellen, daher auch hier das masc. *αὐτόν* auf den *λόγος* bezüglich: es könnte nach B. 10. ein Kolon gesetzt werden. Chrys.: *εἶπεν ὅτι ὁ κόσμος αὐτόν οὐκ ἔγνω, περὶ τῶν ἄνω χρόνων λέγων, κάτεισι λοιπὸν τῷ λόγῳ καὶ πρὸς τοὺς τ. κηρύγματος χρόνους.* „Er war in der Welt gewesen, sie ist durch ihn sogar geworden, dennoch erkannte sie ihn nicht: er kam

persönlich in sein Eigenthum u. s. w.“ „Dies auf die Person Jesu zu beziehen, ist bedenklich, weil der Gedanke $\delta \kappa. \delta \iota' \alpha \upsilon \tau \omicron \upsilon \epsilon \gamma.$ auf den reinen Logosbegriff zurückführt“ (Brückner).

B. 11. $T\acute{\alpha} \dot{\iota} \delta \iota \alpha$ könnte an sich wohl das dem Logos in besonderem Sinne eignende Bereich der Menschheit bezeichnen: sie ist sein als des $\lambda \omicron \gamma \omicron \varsigma \sigma \pi \epsilon \rho \mu \alpha \tau \iota \kappa \acute{\omicron} \varsigma$ — als des $\varphi \omega \varsigma$ theilhaftig vgl. B. 4. (Iren., Schott, Keuβ, schwankend Chryf. und Aug.). Doch läßt die Tendenz des Ev. (f. Einl. §. 5.) vielmehr voraussetzen, daß Israel gemeint sei als $\sigma \chi \omicron \iota \nu \iota \sigma \mu \alpha \kappa \lambda \eta \rho \omicron \nu \omicron \mu \iota \alpha \varsigma \alpha \upsilon \tau \omicron \upsilon$ (Sir. 24, 13. 2 Mos. 19, 5.), als die $\nu \iota \omicron \iota \tau. \beta \alpha \sigma \iota \lambda \epsilon \iota \alpha \varsigma$ (Matth. 8, 12.). Das Verwerfen des Heils wird im Wehmuthsgeföhle als ein allgemeines ausgesagt, wie 3, 32. 12, 37. Doch wird wie dort auch hier eine Beschränkung hinzugefügt. Die Größe dessen, was denen zu Theil wird, welche eine Ausnahme von der Masse machen, läßt nur desto stärker die unselige Verblendung der Masse ins Licht treten. Ἐξουσία nach Chryf., Calv., Chemn., Beng. „die Würde“: $\epsilon \iota \varsigma \acute{\epsilon} \nu \alpha \acute{\alpha} \pi \epsilon \upsilon \acute{\omicron} \pi \omega \sigma \epsilon \gamma \acute{\alpha} \rho$ [$\pi \acute{\alpha} \nu \tau \alpha \varsigma$] $\chi \alpha \rho \alpha \kappa \tau \eta \rho \alpha \tau \omicron \nu \beta \alpha \sigma \iota \lambda \iota \kappa \acute{\omicron} \nu$. Aber würde dann nicht einfach stehen $\acute{\epsilon} \xi \omicron \upsilon \sigma \iota \alpha \nu \acute{\epsilon} \delta \omega \kappa \epsilon \tau \acute{\epsilon} \kappa \nu \omega \nu$ statt $\tau \acute{\epsilon} \kappa \nu \alpha \gamma \epsilon \nu \acute{\epsilon} \sigma \theta \alpha \iota$, welches daher Chemn., Tarn. im Sinn von esse nehmen? Nach Lücke, B.-Gruf.: „die innere Befähigung, denn die Kindschaft Gottes ist bei Joh. eine wirkliche Theilnahme am Göttlichen“ mit Berufung auf das $\sigma \pi \acute{\epsilon} \rho \mu \alpha \tau.$ Θεοῦ 1 Joh. 3, 9. vgl. Frommann Lehrbegr. S. 626. Nun kennt aber auch Joh. wie B. eine $\nu \iota \omicron \theta \epsilon \sigma \iota \alpha$, welche adoptio in filios, Ertheilung des Kindesrechtes ist 1 Joh. 3, 1. So Aug.: Unicum eumdem ipsum quem genuerat et per quem cuncta creaverat, misit in hunc mundum, ut non esset unus, sed fratres haberet adoptatos. Luth.: „uns ist das treffliche Recht zugesprochen, daß wir einen lieben Vater im Himmel haben,“ Mel., Mey. „Berechtigung“ 5, 27. 17, 2. Matth. 21, 23. Allein nicht $\gamma \epsilon \nu \acute{\epsilon} \sigma \theta \alpha \iota$ würde man dann erwarten, sondern $\kappa \lambda \eta \theta \eta \nu \alpha \iota$, auch scheint die folgende Exposition des $\tau \acute{\epsilon} \kappa \nu \alpha \gamma \epsilon \nu \acute{\epsilon} \sigma \theta \alpha \iota$ dagegen. Unter diesen Umständen wird man bei der Bed. facultas im Sinne von „Vermögen, Möglichkeit“ stehen bleiben müssen

Apq. 5, 4. Röm. 9, 21. Gr.: ut liceret filios Dei fieri. Nun ist die Bedingung auf menschlicher Seite die gläubige Annahme, vgl. πάντες υἱοὶ Θεοῦ ἐσμεν διὰ τ. πίστεως ἐν Χριστῷ Gal. 3, 26.: das Part. nämlich τοῖς πιστεύουσι ist conditional = utpote credentibus. Hierzu im Gegensatz die kathol. Gr. bei Bellarmin, Tirinus: non dicitur fieri, sed posse fieri filios Dei, nempe si velint supplere quae fides ad hoc requirit. Als Objekt des Glaubens wird genannt das ὄνομα Christi d. i. „Christus mit allen seiner Person zugehörenden Eigenschaften und von ihm ausgehenden Wirkungen“, Aug.: ut homines nascerentur ex D., primo ex ipsis natus est Deus: so kann dann dennoch in diesem Obj. jene Gnadenerweisung mit eingeschlossen seyn, von der 1 Joh. 3, 1. spricht; nur daß in der Aneignung der objektiven υἱοθεσία dann auch zugleich das subjektive τέκνον γενέσθαι mit eingeschlossen zu denken ist, wie nach B. mit der gläubigen Aneignung der υἱοθεσία auch das πνεῦμα τ. υἱοθεσίας mitgesetzt ist Gal. 4, 5. 6. vgl. Jac. 1, 18. 1 Petr. 1, 23.: ἀναγεγενημένοι οὐκ ἐκ σποράς φθαρτῆς, ἀλλὰ ἀφθάρτου διὰ λόγου ζῶντος Θεοῦ. Eine gänzliche Verkehrung des Sinnes durch Identificirung des τέκνον γενέσθαι mit dem Sakrament der Taufe bei Orig.: οὐκ εἶπε δὲ, ὅτι ἐποίησεν αὐτοὺς τέκνα θ., ἀλλ' „ἔδωκε ἔξ.“ δεικνὺς ὅτι πολλῆς δεῖ τ. σπουδῆς, ὥστε τὴν ἐν τ. βαπτ. τῆς υἱοθεσίας ἡμῶν ἐντυπωθεῖσαν εἰκόνα ὀλόκληρον ἡμῶν διατηρῆσαι, ebenso bei Theoph., Mald., nach welchen ἐξουσία entweder die facultas der Katechumenen seyn soll, sich durch die Taufe die υἱοθεσία anzueignen, oder der Getauften, zur eschatologischen υἱοθεσία, dem Genuß der Kindesrechte (Röm. 8, 23.), zu gelangen.

B. 13. Kinder Gottes erhalten durch eine Zeugung aus Gott ein göttliches Leben. Οἱ ad sensum mit τέκνα construirt. Der negative Gedanke nicht durch οὔτε, also nicht partitiv, sondern durch οὐδέ adjungirend, dreifach ausgedrückt — weder aus fleischlicher Substanz, noch durch fleischlichen Trieb, noch durch menschlichen Willen. Blut der Träger des physischen Lebens, daher auch der Fortpflanzung (Gusth)at. ad Rom. II. VI, 211.: ὡς τοῦ σπέρματος ὑλὴν τ. αἵματος ἔχοντος vgl. Apq. 17, 26. Livius 38, 58.:

non sanguine humano, sed divina stirpe nato). Der Plural wie öfter in der Poesie das Ganze nach seinen Bestandtheilen. *Σάρξ* kann nicht „die Frau“ heißen (Aug., Dlsb.), sondern ist Bezeichnung des natürlichen Geschlechtstriebes Eph. 2, 3. — um den noch genaueren Gegensatz zu *ἐκ Θεοῦ* zu gewinnen, wird das *θέλημα σαρκός* näher bestimmt durch das Gelüst des Mannes: zu diesem bildet einen Gegensatz jenes göttliche *βούλημα*, welches Jac. 1, 18. als determinirende Ursache der neuen Geburt bezeichnet wird. *Ἐκ Θεοῦ* = *ἐκ πνεύματος* 3, 8. *Ἐκ* bezeichnet das erste Mal den Stoff, das 2. und 3. Mal die mittelbare, das 4. Mal die unmittelbare Ursache (de W.), vgl. noch über *ἐκ* zu 3, 5. So viel nun dieser Faktor höher und herrlicher ist, so viel auch das Leben, in welches er versetzt.

B. 14. Das logische Verhältniß zum Vorhergehenden ist verschiedenartig und verfehlt von denjenigen angesehen worden, welche von B. 6. an einen stetigen Gedankenfortschritt nachweisen zu müssen glaubten. Chrys., Grot., Lampe: *καὶ* causal oder explicativ, um anzugeben, wie jene Wirkung B. 13. entstehen konnte. B.-Crus., Lücke: *καὶ* steigernd „der Logos kam nicht nur in sein Eigenthum, sondern erschien sichtlich“, so eigentlich auch Baur: „der Logos nimmt das Fleisch nur dazu an, um das, was er an sich ist, die Empfänglichen ganz sehen und empfinden zu lassen“. Nach Mey. ist „das Moment des Fortschrittes in dem nachdrücklichen *ὁ λόγος* zu finden.“ Vielmehr steht *καὶ* wie auch sonst und das lat. *et* am Anfange des Satzes (Krüger lat. Grammi. §. 533. Num. 3.) bei Eintritt eines neuen, aber an das Vorhergehende sich anschließenden Gedankens. So knüpft sich hier die Fortsetzung von B. 1—5. an das eben Vorhergehende, indem der Ev. selbst unter die B. 13. erwähnten *ὅσοι ἔλαβον* gehört. Der neue Gedanke ist: *σάρξ ἐγένετο ὁ λ.* — Aus dem Ausdrucke *σάρξ* wird von Zeller (Jahrb. 1842. S. 74. 1844. S. 748. 1852. S. 293.) aufs neue der Apollinarismus begründet: auch aus dem philosophischen Sprachgebrauch jener Zeit erhelle, daß *σάρξ* = *σῶμα*, die Leiblichkeit mit animalischer Lebensseele: nur das transitorische Erscheinen in der Leiblichkeit werde vom

Logos ausgesagt. Hierauf Luth. unsanft: „die groben Esel verstehen das Wort Fleisch nicht anders, denn wie Hunde und Wölfe haben, so doch in der Schrift durch und durch Leib und Seele sammt allen ihren Kräften Fleisch heißen.“ Schon Theodor Mops. bezeichnet es als ein *ιδίωμα γραφῆς*, ἀπὸ τῆς σαρκὸς τὸν ὅλον ἄνθρωπον καλεῖσθαι, wobei nur ἄνθρωπος nicht als significatus anzusehen ist, wohl aber als sensus, wie wir sagen „der Sterbliche.“ Wie es nun im griech. Dan. 2, 11. in jenem Ausspruche der Magier, in welchem sich recht eigentlich der Gegensatz zu dem christlichen Bewußtseyn ausdrückt, heißt: „dies können nur die Götter beantworten, ὧν οὐκ ἔστιν ἡ κατοικία μετὰ πάσης σαρκός“, so konnte es auch hier heißen: κατώκησεν ἐν σαρκί, oder ἐγένετο σὰρξ. Wenn, wie es der Fall ist, zugestanden wird, daß σὰρξ synekdochisch überhaupt „das Menschliche in seiner Schwäche und Endlichkeit“ bezeichnet, auch daß μία σὰρξ Matth. 19, 5. = Eine Person (vgl. רִצְּבָּ Jes. 31, 3.), so läßt sich nicht einsehen, warum רִצְּבָּ und σὰρξ die endlichen, sterblichen Menschen nur mit Ausschluß des πνεῦμα bezeichnen soll. Auch wird der Beweis in der That nur aus Voraussetzungen geführt, daß nämlich „diese Synekdoche doch nur von einer solchen Betrachtung aus möglich war, welcher die Unterscheidung des geistigen vom körperlichen Leben noch nicht klar geworden“, aber — warum nicht auch von einem Standpunkt, welcher das πνεῦμα als überwältigt durch die sinnlichen Triebe ansah? Ferner spricht Joh. ausdrücklich von einem von Affekten bewegten πνεῦμα Christi 11, 33. 13, 21. 19, 30.: wenn nun hierauf erwiedert wird, daß der Logos selbst die Stelle des πνεῦμα vertreten habe, in einen status passionis eingegangen sei, so ist dies jedenfalls von dem Gv. nirgend gesagt, sondern im Widerspruch mit dem unmittelbaren Wortjinn hineingetragen. Endlich ist jene Ansicht auch mit dem ἐγένετο unvereinbar, indem sie dasselbe nur reducirt auf ein „Umkleidesein mit einem sterblichen Körper“ (Röstlin Lehrbegr. S. 139.), und nach Hilgenfeld S. 229. soll, entsprechend der Lehre der Clementinen und des Barnabas,

das γενέσθαι gar im Sinne von τρέπεσθαι εἰς σάρκα, von Verwandlung in materielle Substanz, verstanden werden! Auch das ist nicht ganz richtig, wenn Lücke und Hilgenf. behaupten, weder σὰρξ noch ἡ σὰρξ bezeichnen ein menschliches Individuum: freilich hat רִצְּפָּ, wie bemerkt, ebenso wenig den significatus „Ein Mensch,“ als „die Menschen“, aber daß dem sensus nach auch der Einzelne „Fleisch“ genannt werde, zeigt das μία σὰρξ, Matth. 19, 5. und Weish. 7, 2.: ἐγλώφην σὰρξ. Aber auch nicht die leibliche Menschheit ohne Weiteres bezeichnet σὰρξ, sondern wie sie unter der Folge der Sünde steht. Luther: „Als er Mensch wurde, hat er sich an diese unsere elende Natur geschenkt, wie sie jetzt ist, und darum auch selbst alle menschlichen Gebrechen und Unglück auf sich genommen und deshalb auch sterben müssen.“ Die beschränkte Menschheit hat er also angenommen: er ist in die Schranke der Rationalität eingetreten und Jude geworden Joh. 4, 22. u. s. w., er ist leidensfähig geworden u. s. w., s. Thomasius Glaubensl. II. 134., womit aber auch vgl. die Anm. „daraus, daß der Logos Fleisch geworden, folgt noch nicht, daß er aufgehört habe, der zu seyn, welcher er war, so wenig als er deshalb aufgehört hat, das Leben [das Licht aller Menschen] zu seyn“. Beng.: quod prius fuerat esse non desiit, sed factus est, quod prius non fuerat — dies gegen die vielverbreitete Schülervorstellung, „als habe er nun in dem Menschen Jesus allein gesteckt, wie das Schwert in der Scheide.“ *) Als Parallelen vgl. 1 Joh. 4, 2. 2 Joh. 7. 1 Tim. 3, 16. Phil. 2, 6. Hebr. 2, 14. Auf die patripassianische Frage, ob nicht mit dem Logos auch die Gottheit überhaupt Mensch geworden, dient zur Antwort die Formel bei Bernhard: credimus ipsam divinitatem, sive substantiam divinam sive naturam divinam dicas, incarna-

*) Vgl. eine Aeußerung in J. Andrea's Colloqu. Mompelg. (Wittenb. 1613) S. 244. gegen Beza: non negari potest, divinitatem totam, quae ἀμέριστος est et in partes non dividitur, in Petro non solum totam esse, sed etiam in ea habitare, quae numero non alia est divinitas, quam quae in Christo est. Ex quo autem minime sequitur, quod idem modus unionis et conjunctionis Dei cum Petro fuerit, qui est in homine Christo.

tam esse, sed in filio. — Ἐσκήνωσε nicht um das Vorübergehende des Aufenthaltes anzuzeigen wie 2 Kor. 5, 1., sondern im Gegentheil das Verweilen im Gegensatz zum Wandern wie Sir. 24, 8. Gott zur Weisheit spricht: ἐν Ἰακώβ κατασκήνωσον; möglich wäre eine Auspielung auf die gnadenreiche Schechina d. i. das σκήνωμα Gottes (2 Mos. 25, 8. Offenb. 21, 3.), um so mehr, da in δόξα die Auspielung auf den Lichtglanz der Schechina liegen könnte. — Καὶ ἐθεασάμεθα greift so wesentlich in den Fortschritt ein, daß die Klammer bei Griesb. u. a. zu tilgen ist. Die heilskräftig gewordene Thatsächlichkeit dessen, womit die damalige Gnosis sich nur als Gedanken beschäftigte, welche der Ev. auch 1 Joh. 1, 2. in seliger Gewißheit preist, die er daher dem Doketismus gegenüber zu einem christlichen Hauptartikel macht 1 Joh. 4, 2., spricht er auch hier begeistert aus. Θεᾶσθαι von dem verweilenden ὄραν 1 Joh. 1, 1. Der Plur. wohl auch hier und 1 Joh. 1, 1. von den δώδεκα, den eigentlich berufenen μάρτυρες Luc. 24, 48. Die δόξα giebt sich nach Joh. in Christi Wundern 2, 11. 11, 4., vgl. 12, 41. zu erkennen; mag er sie nun auch, als Zeichen, nicht ausgeschlossen haben (s. ob. S. 17.), vorzugsweise ist doch hier an die durch Christum vermittelten Heilsgütern gedacht, wie πλήρης χ. κ. ἁ. zeigt, wozu Chrys. und auch de W. noch hinzufügt die δόξα διὰ τ. παθημάτων nach 13, 31. 17, 4. Ως Chrys.: οὐχ ὁμοιώσεως ἐστίν, ἀλλὰ βεβαιώσεως: es hält die Erscheinung an die ihr entsprechende Idee und ist daher = als Matth. 7, 29. 2 Joh. 5. Μονογενής „einziggeboren“ (Luc. 7, 12.), daher mit der notio adj. „der geliebte“ — von Joh. allein als Präd. Christi zum Unterschiede von den übrigen τέκνα wie Kol. 1, 15. von den übrigen Erschaffenen: „der vor allem Geschaffenen erzeugte*.“ Kirchenväter und ältere Dogmatiker, wie sie überhaupt in Betreff der innertrinitarischen oder ökonomischen d. i. heilsgeschichtlichen Fassung des terminus υἱὸς Θεοῦ

*) Wichtig übrigens Dorner (Person Christi I. S. 80.): „Haben die Synoptiker nicht das Wort Eingeborener, so haben sie doch den Sinn, der seiner Sohnschaft die Einzigkeit zuschreibt (Matth. 3, 17. 17, 5. 27, 42—45. u. a.).“

schwankten (s. zu 5, 19.), haben, wie hier auch *ὁ* *μoνoγενής* als innertrinitarische Bezeichnung angesehen (s. Suicer s. h. v.), aber in den Evv. wie bei *ϕ.* ist das Präd. *υἱός* nicht von dem *λόγος ἄσαρκος* zu verstehen, sondern von dem *ἐνσαρκος* (Nitzsch System S. 83. Hofmann Schriftb. I. 173.), wie jedoch die paulin., so betrachtet auch die joh. Anschauung den Menschgewordenen als in Continuität stehend mit dem *λόγος ἄσαρκος* und legt daher auch ihm bei, was von jenem gilt. So hier, wie das *παρὰ τ. πατρός* und B. 18. zeigt. — *Πληρής* „nach Vollendung des mehrgliederigen Satzes tritt die Zusammenfassung *π. χ. κ. ἀ.* in grammatischer Selbstständigkeit hinzu, etwa wie Phil. 3, 19. oder Marc. 12, 40.“ Win. S. 498. 6. *Ἄξις κ. ἀλ.* nicht sowohl persönliches Präd. des Sohnes wie Luther es nimmt: „denn er hat sich viel herrlicher erzeigt denn alle seine Korkinder (*fili adoptivi*)“, als der durch ihn begründeten Oekonomie, vergl. zu *ἐγένετο* und überhaupt zu B. 17.

B. 15. Gerade das Höchste hatte der Täufer von ihm bezeugt: die durch seine Präeristenz ihm zukommende Prärogative. Das Präs. *μαρτυρεῖ* in lebendiger Bergewärtigung, wie auch das Perf. *κέκραγε* präsent. Bed. hat (Buttm. II. S. 113. Anm. 12.). *Κράζω* das laute d. i. das zuversichtliche und ungescheute Aussprechen 7, 37. Röm. 9, 27. In der sententiös pointirten Weise, welche sich ähnlich auch 3, 27 f. findet, spricht der Täufer aus seiner historischen Situation heraus von dem Vorrang des Messias vor ihm. Er muß öfter den Ausspruch wiederholt haben, wie das zurückweisende *εἶπον* B. 30. vgl. B. 27. zeigt — zuerst, wie das Präs. *ἔρχεται* ergibt, als Christus noch nicht aufgetreten war. Aus der Rückweisung ist hier, wie in den platon. Dialogen öfter, das *ἦν* erklärlich = „diesen meinte ich“ Krüger Gramm. S. 53, 25.; *ὃν εἶπον*, wofür B. 30. *περὶ οὗ*, der Akk. des entfernten Obj. wie B. 46. Matthiä II. 162. Die Zuspitzung des Gedankens liegt in dem Oxymoron, daß der später Aufgetretene wider die Gewohnheit den Vorrang haben, oder — nach anderer Fassung, eigentlich der Frühere seyn soll. — *Ἔρχεσθαι*

nicht von der einige Monate später erfolgten Geburt Jesu, sondern wie sonst vom prophetischen Auftreten; *ὁ ὀπίσω μου ἔρχ.* auch Matth. 3, 11. = *ὁ ἐρχόμενος μετ' αὐτόν* Apg. 19, 14. — mit andern Worten: „der, dessen Vorläufer ich bin,“ s. zu B. 26. *Ἐμπροσθεν* ist lokales Adv., wird aber auch von der Zeit (LXX. Richt. 3, 2.) und vom Vorrang (1 Mos. 48, 20.) gebraucht. Beide Bedd. sind auch bei *πρῶτος* zulässig. Mald., Luthardt: „der als Diener hinter mir hergegangen, ist mir vorgezogen, weil er vorzüglicher war,“ aber — an sich schon deutet die Formel nicht auf das dienende Verhältniß und als Diener hat sich Christus dem Täufer nicht untergeordnet vgl. das *ἄρτι* Matth. 3, 15. Wird *ἔμπροσθεν* und *πρῶτος* beides von der Zeit verstanden (Epiph., Elsner, Wolf, Mey.), so entsteht eine Tautologie, es würde aber auch statt *γένονεν*, welches auf eine Arianische Vorstellung führt, vielmehr *ἦν* erwartet werden müssen (vgl. bei Theoph.) oder man müßte sprachwidrig mit Besch., Luth. überlesen: „er ist gewesen.“ Diesen Anstößen auszuweichen will Mey., bei Festhaltung der zeitlichen Beziehung, erklären: „ist mir zuvorgekommen“ — ob aber von einem Präexistirenden jemand anders als etwa im Scherz würde sagen können: „er ist mir zuvorgekommen?“ So wird man denn doch mit Chrys. und de W., auch Mel., Chenn., erklären müssen: „ist mir zuvorgekommen, d. i. vorgezogen worden,“ vgl. 3, 30.: *ἔκεῖνον δεῖ ἀξάνειν*. Was aber *πρῶτος* anlangt, so könnte die Parallele Luc. 3, 16. vgl. hier B. 27. wohl bestimmen, mit Chrys., Cr., Calv., B.-Crus., Hofmann u. a. dasselbe vom Range zu erklären und *ἦν* mit Nachdruck zu lesen: „der nach mir Auftretende ist mir vorgezogen worden, weil er auch vorzüglicher, als ich, war.“ So wäre es der auch Matth. 3, 14. sich aussprechende Eindruck der Hoheit dieser Persönlichkeit, welcher seine Unterordnung motivirt, und dies leuchtet mehr ein, als wenn es das Moment der Präexistenz wäre, woran hier die Mehrzahl denkt. Freilich ist andererseits zu erwägen, daß die Antithese zu dem *ὀπίσω ἔρχ.* bestimmen konnte, eben die zeitliche Priorität zur Motivirung des Vorzugs hervorzu-

heben. Eben hiemit ist dann auch der Verdacht abgewiesen, als ob der Ev. den Täufer nur zum Herold seiner Logospräexistenz habe machen wollen. Zur Unterstützung dieses Verdachts wird von Baur (S. 201.) in das *πρῶτος* mit der comparativen zugleich die absolute Priorität gelegt, da in *πρῶτος μου* dem *πρῶτος* eigentlich die superl. Bed. bleibt und die comparative nur mit eingeschlossen wird „der schlechthin Erste und der Frühere als ein anderer“ (Winer 218. 6. U.), aber die reiche Beispielsammlung bei Huschke „über den Census bei der Geburt Christi.“ S. 83. zeigt, wie wenig dieser strikteste Gebrauch Allgemeinheit hatte. Dagegen widerspricht allerdings, wie auch von Strauß zugegeben wird, dem historischen Standpunkte des Täufers die Annahme nicht, daß sich demselben aus alttest. Stellen eine Präexistenz des Messias habe erschließen können, s. oben S. 79., vgl. auch den beziehungsweise richtigen Versuch von Helwag in der Abh. „die Vorstellung von der Präexistenz Christi in der ältesten Kirche“ (Zellers Jahrb. 1848.), die Engelvorstellung vom Messias als Uebergang zur Präexistenzlehre desselben nachzuweisen, wogegen Hofmann eine solche Einsicht bei dem Täufer mit der Frage desselben Matth. 11, 4. unvereinbar findet.

V. 16. Der Ev. leitet wieder über zur Größe der (vgl. den Schluß von V. 14.) durch Christum mitgetheilten Gnadengüter. Von Orig. wurde bis V. 18., von Cr., Strauß wenigstens hier eine Fortsetzung der Rede des Täufers gefunden — nicht von Ehrh. wie Mey. unrichtig angiebt. Aber der Täufer, welcher sich niemals Christo angeschlossen, konnte auch nicht von dieser empfangenen Gnadenfülle zeugen, überdies weist ja *πλήρωμα* auf *πλήρης* V. 14. zurück. Der Plur. *ἡμεῖς* wird aber auch nicht mit Cr., Lightf. auf die der Gnadenwirkung Christi theilhaftigen App. beschränkt werden dürfen, sondern gemäß dem *πάντες* auf die ganze christliche Gemeinde bezogen werden müssen. Die Lesart am Anfange schwankt zwischen dem starkbezeugten, von Lachm., Tischd. aufgenommenen, *ὅτι* und *καί*. Ist *ὅτι* ächt, so knüpft es nicht an das Logoszeugniß, welches man in *πρῶ-*

τος fand (Mel.), sondern weist überhaupt nur auf die viel höhere Stellung Christi über dem Täufer hin und somit auch über seinem noch alttest. Standpunkt (Luc. 16, 16. Matth. 11, 11.). — *Καί* vor *χάρις* epexegetisch. Die Alten betrachten das zweimalige *χάρις* als zwei verschiedene Species der Gnade — Ehrh. f., Ehrill, Cr.: die des alten Test. (durch die Propheten) und die des neuen T., mit Vergleichung von *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* Röm. 1, 17., Aug., Socc.: die *gratia gloriae*, welche aus der *gratia fidei et caritatis* erwächst, Camerac.: *favor D. erga nos propter favorem erga filium*. Aber nach B. 17. und 14. ist *χάρις* das eigenthümliche durch Christum vermittelte Gut, daher es auch nur von der christlichen Gnade gemeint seyn kann und *ἀντί* als Tauschbegriff „eine gegen oder um die andere“ (Win. S. 326. 6. A.); so richtig Luth. von der ungemessenen Fülle, in welcher die eine Gnade immer wieder die andere nach sich zieht. Calv.: *irrigamur effusis in Christum gratiis*.

B. 17. Joh. deutet an, warum er die *χάρις*, obwohl sie auch in der alten Oekonomie nicht fehlt, vorzugsweise der neuen vindicire. Mel. mit allzuengem Anschluß an das protest. Dogma, hebt hervor, wie das Gesetz nicht etwas Neues für den Menschen: *voluit D. aliquam manere in nostris mentibus notitiam, ut maneret iudicium adversus peccatum*. *Nascitur ergo nobiscum quaecumque lumen, quod est notitia legis*. Sed *ratio humana sine promissione divina ignorat voluntatem D. de remissione pecc. gratuita*. *Videre Deum* ist ihm daher: *arcanum salutis decretum nosse*. Paulinisch ist allerdings hier die Stellung des *νόμος*, welcher einerseits auf die *ὁργή* Röm. 4, 15. hinweist, andererseits auf die *σκιά* Kol. 1, 17.: in beider Hinsicht bildet *χάρις* und *ἀλήθεια* den Gegensatz. Doch wird *ἀλ.* wohl auch hier kaum rein theoretisch zu fassen seyn, sondern — wie Gerh. loci VII. 24. erklärt — auch insofern den Gegensatz zum *νόμος* bilden, als durch Christum zugleich die *vis restaurandae naturae hum.* gegeben wird. Und zwar wird in Bezug auf diese Güter nicht *ἐδόθη* wiederholt, sondern *ἐγένετο* gesetzt und damit der Eintritt

Christi in die Menschheit als das dieselben causirende Princip bezeichnet, vgl. *ἐγενήθη* 1 Kor. 1, 30. Gerh.: *facta est gratia, quia obedientia et passione sua nos Deo reconciliavit.*

B. 18. Die *ἀλήθεια* als adäquate Erkenntniß konnte nur Christus vermöge seiner Einheit mit Gott geben, wie dies übereinstimmend auch in Matth. 11, 27. liegt. Gott ist für das endliche Wesen nicht sinnlich sichtbar, so 5, 37., vgl. 2 Mos. 30, 23., aber selbst in dieser letzteren St. geht die Unsichtbarkeit oder Unerreichbarkeit auch auf das innere Schauen, ebenso hier und 1 Joh. 4, 12., vgl. *ἀόρατος* Kol. 1, 15. und den Gebrauch von *ὄραν* 6, 46. Ueber das Schauen Gottes s. Nitzsch System S. 60. Anm. 2., m. Comm. zur Bergpredigt 4. A. S. 97. — Ὦν von dem ihm wesentlichen und hier von Zeitbestimmung unabhängigen Seyn. Denn auch durch seinen Eintritt in die Endlichkeit ist die Continuität mit diesem Schauen, also mit der absoluten Erkenntniß in religiöser Sphäre, nicht unterbrochen vgl. 3, 13. 6, 46. Matth. 11, 27. Von Mey., Hofmann dagegen wird erklärt: „der, welcher hingegangen in des Vaters Schooß,“ so daß Joh. von seinem damaligen zeitlichen Standpunkte aus über Christum spräche und entsprechend hiemit wird 3, 13. ὦν als Part. Imperf. angesehen. Aber wie wenig passend wäre es, das *ἐώρακε* in Bezug auf Christum dadurch zu begründen, daß er sich in den Schooß des Vaters wieder erhoben habe, anstatt wie 3, 13. dadurch, daß er von dort herabgekommen. Dazu kommt, daß der Verkündete in der Anschauung dieses Jüngers nicht sowohl als ein gegenwärtig gewesener lebt, als vielmehr als ein immer gegenwärtiger vgl.: *καθὼς ἐκεῖνός ἐστι καὶ ἡμεῖς ἔσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ* 1 Joh. 4, 17. desgl. 3, 2. 7. *Εἰς* daher von der sinnlichen Anschauung aus „der sich in den Busen gelegt hat und darin liegt,“ wie *εἰς οἶκον*, vgl. die Rechtfertigung bei Win. 369. 6. A. Calv.: *sedes consilii peccatus est* (Joh. 13, 23.). — Wichtige Autoritäten lesen *θεός* statt *υἱός* B C* Schr., Ropt. u. a., Clem., Orig.: *υἱός θεός*, auch *θεοῦ*. Bei dem Unpassenden, was diese Lesart hat, ist indeß auch von Lachm., Tischd. die rec. beibe-

halten und nur von Tregelles *θεός* vorgezogen worden. Das *θεός* dürfte daraus zu erklären seyn, daß der Text nach Chryf. so aufgefaßt wurde, daß bei dem Sohne Gottes nur die *συγγένεια* und *ἐνότης τῆς οὐσίας* die absolute Erkenntniß möglich machte, weshalb man *θεός* als Apposition vor *ὁ ὢν* einschob (s. de Dieu critica s. 3. d. St.). — *Ἐκεῖνος* „dieser und kein anderer“ 12, 48. *Ἐξηγήσατο*, Chryf.: *σαφεστέραν δείκνυσι διδασκαλίαν*. Obwohl im Glass. es insbesondere von der Auslegung der Mysterien steht, so dürfte hier doch nur die Bed. *ἀποφαίνειν*, *ἀποκαλύπτειν* stattfinden, in den LXX. für *הִרְיֶה* 3 Mos. 14, 57. Das Obj. zu *ἐξηγήσατο* ist das im Griech. nicht ausgedrückte „es“ (Krüger S. 60. 7.). Daß aber ein *ἡμῶν* nicht hinzugesügt ist, könnte an den Logos *ἐρμηνεύς* bei Philo erinnern, und die Anschauung voraussetzen lassen, daß dieser *υἱός* wie Kol. 1, 15. nicht nur als der zeitliche, sondern auch als der ewige Dolmetscher Gottes zu denken sei. Vgl. Musculus.

B. 19. Ueber *καί* s. ob. S. 75., über das vorher angeedeutete Zeugniß wird historischer Bericht gegeben. Die Repräsentanten des Volkes treten gleich hier als *οἱ Ἰουδαῖοι* auf (s. ob. S. 12.). Die Abgesandten sind Mitglieder des Synhedriums und zwar nach B. 24. (wo der Art. vor *ἀπεστ.* nicht mit Tisch. entfernt werden darf) von der pharisäischen Partei: in ihrem Gefolge die levitischen Diener. Zu den Befugnissen des Synhedriums gehört die Prüfung der auftretenden Propheten (Matth. 21, 23.), womit die pharis. Partei es strenger genommen haben wird, als die sadducäische. Die Veranlassung wurde desto dringender, als das von messianischer Erwartung erfüllte Volk den Täufer nach Luc. 3, 15. für den Erwarteten selbst anzusehen geneigt war. Die Erkl., welche der Täufer den Abgeordneten giebt, lauten ähnlich, wie die Luc. 3. Matth. 3. vor dem Volk gethanen — bei der sententiösen Art des Mannes, in der er auch in unserm Ev. (B. 30.) sich selbst wiederholt, nicht befremdend. Der Bericht in diesem Ev. über alles den Täufer Betreffende ist überhaupt und selbst chronologisch genauer als bei den anderen Evv. Joh. verfolgt die Reihe der Tage eine ganze Woche hindurch, vgl. *τῇ ἐπαύριον* B. 29. 35. 44. 2, 1.

„Der Erzähler muß wohl ein persönliches und historisches Interesse an jenem Tage (B. 35.) gehabt haben, wie es wirklich der Fall war, wenn er als der nicht genannte Jünger, der damals vom Täufer zu Jesu übertrat, in jenen Tagen die Entscheidung seines ganzen Lebensganges gefunden hatte“ (Schweizer). Darf man, wofür B. 22. spricht, die Reden des Täufers als wörtlich referirt ansehen, so giebt sich darin ein lakonisch rauher Charakter zu erkennen — den verdachtvollen Inquirenten gegenüber um so erklärlicher. — Die Frage *σὺ τίς εἶ* geht wohl schon auf den durch sein Taufen und das Volksgerücht erweckten Verdacht messianischer Prätension.

B. 20—23. *Ἠμολογ. κ. οὐκ ἤρνήσ.* Das positive Bekenntniß noch nachdrücklicher gemacht durch die hinzugefügte Negation (s. ob. S. 9.); dasselbe Bekenntniß Apg. 13, 25. — Sie steigen abwärts mit ihren Vermuthungen. Der auferstandene Elias wurde nach Mal. 3, 23., wo die LXX. ausdrücklich haben *Ἠλίαν τὸν Θεσβίτην*, als Vorgänger des Messias erwartet (Matth. 11, 14. Marc. 6, 14. 15. 9, 12.). Von Andern wurde Jeremias, der an dem Fall seines Volkes so warm theilgenommen (Matth. 16, 14.) — von noch Andern unbestimmt irgend einer der alten Propheten (7, 40. Matth. 16, 14. cf. Wettst.) als Vorbereiter auf den Messias erwartet. Daß das *ὁ προφήτης*, wie Chrys., Bleek, Lucke, de W. meinen, auf 5 Mos. 18, 15. zurückweise, ist, da es sich doch hier um einen Vorläufer des Messias handelt, durchaus unwahrscheinlich (vgl. Hengstb. Christologie I. 2. A.). Hiemit sind die Vermuthungen des Volksgerüchts erschöpft; daher die Aufforderung, an die Stelle der bisherigen negativen Antworten eine positive zu setzen. Nebereinstimmend mit Matth. 3, 3. giebt der Prophet seine Erklärung in den Worten von Jes. 40, 3. an, wo von der Gründung des neuen messianischen Reiches die Rede, und bezeichnet sich durch dieses Wort als Vorbereitenden. In den Luc. 3. ausführlicher citirten Worten der LXX. findet sich noch dem *ὄψεται πᾶσα σὰρξ* das ausdrücklich messianische *τὸ σωτήριον τ. Θεοῦ* hinzugefügt.

B. 24—26. Das *οὖν* setzt voraus, daß das Taufen nur

einem der genannten Drei zukomme; wie Elias nach Mal. 4, 5. eine geistliche Vorbereitung stiften soll, so wurde es auch von dem *ὁ προφήτης* erwartet: hierin lag denn auch eine Sichtung, Reinigung, und das Symbol für diese Reinigung und Sichtung war die Taufe. Daß schon vor Joh. das Untertauchen als messianischer Lustrationsakt gebräuchlich gewesen sei, dafür läßt ein Nachweis sich schon darum nicht geben, insofern überhaupt seit 400 Jahren kein Prophet mehr aufgestanden war; daß das Taufen des Joh. Verdacht bei der pharis. Partei erweckte, zeigt auch Matth. 21, 25. Die Erwartung aber, welche man sich von Elias machte, drückt tr. Ridduschin f. 71, 1. so aus: „Elias kommt und wird rein und unrein erklären.“ — In der Antwort des Täufers auf die Frage vermißte schon Herakleon und so auch Lücke, de W. das Zutreffende. Nach Mey. soll sie eine genaue Doppelantwort seyn auf *τί βαπτίζεις, εἰ οὐ κτλ.* B. 25. soll in dem *ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι* die Antwort liegen: „ich verrichte gar nicht die innerliche Messiaustaufe“; das *μέσος δὲ ὑμῶν κτλ.* soll zeigen, daß das vorbereitende Taufen Nothwendigkeit habe, da der Messias schon unter ihnen aufgetreten sei und das Taufen als Pflicht des Elias angesehen wurde. Allein das Letztere war doch keine Antwort, da er selbst verneint hatte, der Elias oder *προφήτης* zu seyn, und das Erstere nicht, da sie ihn nicht bloß wegen des messianischen Taufens, sondern wegen des Taufens überhaupt in Anspruch nahmen. Das Anzutreffende der Antwort dürfte hier nicht (s. S. 9.) im johann., sondern im lakonisch-kommatischen Styl des Täufers begründet seyn. Er deutet ihnen an, daß er, obwohl keine der drei erwarteten solennen Persönlichkeiten, dennoch der Vorläufer eines bis dahin noch unbekanntem sofort Nachfolgenden sei. Nun läßt aber das *ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι* auf einen solchen Gegensatz schließen wie der B. 33. und Luc. 3, 15. ausgedrückte, welchen Bengel in dem *μέσος δέ* (doch) ist das *δέ* nicht gesichert) wirklich angedeutet findet (vgl. auch das *οὐ μόνον ἐν ὕδατι* 1 Joh. 5, 6.). Allerdings könnte man geneigt seyn, mit Lücke diesen Gegensatz zu suppliren; dann würde sich für die Antwort eine ganz andere Tendenz ergeben:

„achtet nicht sowohl auf mich und meine Taufe, als vielmehr auf die Taufe dessen, der nach mir folgt.“ — Cod. B C L und Uebers. lassen *αὐτός ἐστιν* und *ὅς ἔμπροσθέν μου γέγονεν* aus: obwohl nun B. 30. diese Worte voraussetzt, so muß, da die Rückweisungen bei Joh. nicht immer genau (s. S. 9.), dennoch der Verdacht entstehen, daß diese Worte eine spätere Ergänzung; werden sie getilgt, so ist *ὁ ὀπίσω μου ἔρχ.* das Subj. und es erweist sich die Richtigkeit der obigen Erkl., daß der Täufer sich durch die Wahl dieses Ausdrucks nur als Vorläufer bezeichnen will. Den Schuhriemen lösen oder die Sandalen tragen (Matth. 3, 11.) ist das Geschäft der Sklaven, auch wohl der Rabbinenschüler. — Was das Verhältniß der johann. Chronologie zu der der Synoptiker anlangt, so fragt sich, ob das *μέσος ὑμῶν ἔστηκε* (*στήκει*) als vor der Taufe Jesu gesprochen angesehen werden kann. Nach B. 31. scheint dies nicht, da sich hier eine so sichere Erkenntniß der Messianität Jesu ausspricht, wie sie dem Täufer nur durch die Erscheinung bei der Taufe zu Theil geworden ist; wenn man daher auch nicht mit Meh. auf das *ὑμεῖς* im Gegensatz zur Einsicht des Joh. einen Nachdruck legen will, welches immerhin bei der häufigen nachdruckslosen Setzung der pron. pers. prekär ist, so wird man auf die Vermuthung hingetrieben, daß Taufe und Versuchung Jesu als schon vor der Zeit der Gesandtschaft, also vor B. 19. geschehen zu denken sind, wie Wieseler, Lücke, Luthardt, auch schon Chemn., Beng. Wenn Baur einwendet, daß nach der Taufe das *μέσος ὑμῶν κτλ.* nicht hätte gesagt werden können, insofern ja dieselbe kein Privatakt, so widerlegt dies B. 31., wonach allerdings der Zweck der Tauferscheinung nur auf den Täufer ging. Und wenn Baumlein (Stud. 1846. S. 389.) hervorhebt, daß das *ἐρχόμενος* vgl. *ἔρχεται* B. 30. Jesum als noch nicht aufgetreten bezeichne, so ist zu erwiedern, daß er unmittelbar nach der Taufe in der That noch gar nicht so im Volk aufgetreten war, überdies auch die Formel nicht mehr aussagt, als „der, dessen Vorläufer ich bin“ (s. zu B. 15.).

B. 28. 29. Von einem Bethanien in Peräa schweigt

sonst die Geschichte, nur daß 10, 40. auf diese St. zurückzuweisen scheint. Die älteren Zeugen haben hier Bethania, die jüngeren Bethabara, welcher Ort zu Origenes Zeiten in der Gegend bekannt war. Lücke: „würde ein Späterer uns ein solches geographisches Räthsel aufgegeben haben?“ Als Ursache für Jesu Entfernung ist an die Versuchung in der unweit Jericho gelegenen Wüste Quarantania gedacht worden; die Lage nämlich jenes alten Bethania ist nach der Tradition etwa gegenüber Jericho. — *Ἰδέ* ist deiktisch. Der gewählte Ausdruck muß dem Täufer als charakteristisch gegolten haben, da er sich auch B. 36. findet und zwar ohne den Zusatz *ὁ αἰώνων κτλ.*, worin man eine Andeutung finden könnte, daß *ὁ ἀμνός τ. Θεοῦ* allein für sich schon auf den Sinn der folgenden Worte habe schließen lassen. *Τ. Θεοῦ* „das Gott wohlgefällige“, oder „das von ihm erkorene.“ *Τοῦ κόσμου*, Neand.: „wir können nicht mit Sicherheit darüber entscheiden, ob der Täufer nicht etwa das Wort *οὐ* gebraucht und der Ev. dies von seinem universalen Standpunkte aus durch *κόσμος* übertragen hat.“ — Daß nach Herder, Gabler opusc. S. 514. das Präd. nur den religiös ergebenen Jünger schildern solle, wird schon durch das *ὁ αἰώνων κτλ.* fast unmöglich gemacht. Auch ein Sündopfer mit B.-Crusf. anzunehmen, hat keine Wahrscheinlichkeit, da Lämmer nur in gewissen bestimmten Fällen (3 Mos. 14, 12. 4 Mos. 6, 12.) zu Sündopfern dienten. Viel eher könnte man versucht sehn, mit Tarnov, Grot., Lampe, Neuß, Luthardt, Hofmann, an das Passalamm zu denken — nicht daß der Ausspruch selbst dazu veranlaßte, aber wegen der Bedeutung, welche nach 19, 36. 37. der Passathypus für den Ev. hat, auch wegen der Parallelen des *ἀρνίου ἐσφαγμένου* Apok. 5, 9. 7, 14. 12, 11. Allein, was zunächst den bestimmten Art. betrifft — mag man auch darauf hinweisen, daß Ostern nahe war (2, 13.): würde nicht doch diese Beziehung unverständlich geblieben sehn, wollte man nicht noch mit Lampe eine vorüberziehende Heerde zu Hülfe rufen? Auch führt der Ausdruck nicht sofort auf das Passalamm, weder hier *ἀμνός*, noch in der Apok. *ἀρνίου*, denn an den betreffenden Gesetzesstellen 2 Mos.

12. und 4 Mos. 28. ist mehrmals *πρόβατον* und nirgend *ἀμνός* gebraucht. Endlich läßt sich doch nicht mit Recht behaupten, daß der Passathypus, dessen ja nur an jener Einen St. Erwähnung geschieht, eine so durchgreifende Bedeutung für den Cv. hatte. Und hätte er sie auch für den Cv. gehabt, so läßt sich dasselbe nicht für den Täufer behaupten, wenn man dessen Reden nicht zur bloßen Folie für die Theologie des Cv. machen will. Alles spricht vielmehr dafür, Jes. 53. als Grundlage für die Anschauung des Cv. anzusehen (Chryf.). Zunächst erklärt sich so der Art. vor *ἀμνός*; ferner haben gerade dort die LXX. *ἀμνός*, obwohl im Hebr. *לְחֵן* steht, überdies ist diese St. es gerade, welche das *ὁ αἴρων κτλ.* am befriedigendsten erklärt. Der Knecht Gottes giebt nämlich bei Jes. B. 10. sein Leben zum *עֲוֹן*, nicht zum *חַטָּאת*. Wie man nun auch den Begriff des *עֲוֹן* im Unterschiede von dem Sündopfer bestimme, das Moment der „Sühne einer Rechtsverletzung“ muß demselben wesentlich seyn, welches auch schon Jarchi hineinlegt und so die neuesten Untersf. über diesen Begriff von Niehm und Kinck (Stud. 1854. S. 1. 1855. S. 2.). Hienach liegt dem *עֲוֹן* die Satisfaktionsidee zu Grunde. Wäre nun auch Mey. Recht zu geben, wenn derselbe bei dem Propheten die Basis einer auf die gesetzliche Bestimmung gegründeten Opferanschauung überhaupt negirt: in den Worten des Täufers, welcher den Begriff des Gotteslammes unmittelbar mit dem *ὁ αἴρων κτλ.* verbindet, muß eine solche angenommen werden, wie sich denn auch 3 Mos. 5, 6. das Lamm als *עֲוֹן* findet. Aus dem Gesagten geht hervor, daß nur bei mangelhafter Berücksichtigung des Opferrituals Schlichting u. a. an unserer St. die Hinweisung auf Christum als Passaopfer und die auf die jesaj. St. zugleich annehmen konnten, wie auch Justin dial. c. Tr. c. 3., Clem. Alex. im Chron. pasch. Dind. S. 14. Chryf., Theoph. beides verbinden. — Ist *עֲוֹן* in der angegebenen Weise zu fassen, so kann auch *αἴρων* nicht in dem moralischen Sinne mit Socin erklärt werden: a pecc. ipsis in posterum retrahendo per spem immortalitatis amorem Dei et proximi fovendo (Opp. II. 168.), vergl. Grotius, welcher es ebenfalls de emendatione animorum

erklären will. Hat *αἶρεῖν* die Bed. auferre, so kann es nur von der Wegnahme der Schuld verstanden werden. Doch wird die Tilgung der Schuld unter zwiefachem Tropus ausgedrückt: 1) ein genugthuendes Tragen, 2) metonym. eine Hinwegnahme in Folge des Tragens. Für das Letztere spricht der Sprachgebrauch der LXX., welche, wo vom Tragen die Rede ist, nicht *αἶρεῖν τ. ἀμαρτίας*, sondern *φέρειν* gebrauchen und auch hier B. 4. bei Jes., wo zuerst *נָשָׂא* und dann *בָּרַב* portare steht, *τ. ἀμαρτίας ἡμῶν φέρει* und *ἀνήνευχε* haben, ferner bezeichnet 1 Joh. 3, 5. *αἶρεῖν τ. ἀμ.* allerdings wohl auch das Tragen, vgl. 2, 2., doch zugleich das Hinwegnehmen (s. Düsterdieck zu d. St.). — Hat nun schon der Täufer ein genugthuendes Schulbleiden Christi als seinem messian. Berufe wesentlich erkannt, so fragt sich um so mehr, ob dies mit der von ihm Matth. 11, 3. gethanen Frage an Christum vereinbar sei. Um dieser Schwierigkeit willen, noch vielmehr aber von dem das Moment der Stellvertretung negirenden dogmatischen Standpunkte aus wird von Hofmann, Luthardt in diesem *αἶρεῖν* nichts anderes gefunden, als das Tragen der irdischen Leidensfähigkeit und Schwachheit, welche zum Zwecke der Hinwegnahme der Sünde schon damals begonnen hatte und in der Zukunft noch fort dauern mußte. Sollte indeß nicht diese Auffassung von vorn herein den Eindruck machen, aus einem Schulcompendium heraus in die alte prophetische Anschauung übertragen zu sehn? Wir müssen glauben, daß auch schon aus der natürlichen historischen Situation heraus bei einem prophetischen Manne wie der Täufer, wenn er das Jesaian. Kap. vor sich hatte, eine solche Anschauung von dem messian. Gottesknechte begreiflich ist. Hat selbst unter den späteren Juden der Haß gegen das Christenthum manchen Rabbinen nicht verhindern können, den leidenden Messias in der Schrift zu finden (Bertholdt christologia Judaeor. S. 29.), ja hat schon Targum Jonathan in der ersten Hälfte des ersten Jahrl. nach älteren Synagogaaltraditionen (s. ob. S. 62.) Jes. 52, 13. auf den Messias beziehen und von ihm nach B. 10. *נקאה מהובין נפשהו* „die Reinigung von ihren Sünden“ erwarten können, warum nicht auch der

Täufer — um wie vielmehr, wenn wir bei ihm nach B. 33. Offenbarungen voraussetzen? Wir Theologen stellen uns nur zu oft unter den altjüd. Lesern des Codex solche vor, wie wir selbst sind, die, wie Luther von Dr. Eck sagt, über die Schrift hinfliegen wie die Wasserspinne über das Wasser, und finden daher unbegreiflich, daß sie gewisse uns fern liegende Gedanken aus der Schrift herauslesen konnten, aber schon aus Paulus und auch aus den Talmudisten läßt sich sehen, wie sie sich sinnend in den Codex vertieft haben. Nur das muß allerdings als fraglich erscheinen, ob die von dem Täufer gethane Frage Matth. 11. mit der Voraussetzung eines leidenden Messias vereinbar sei. Unserer Ansicht nach will jene Frage Christum auffordern, mit dem Hervortritt seines herrlichen Reiches nicht länger zu säumen; wenn nun aber doch der Täufer gemäß jener prophetischen Stellen, nach denen nur der aus der Sichtung übrigbleibende „Ueberrest“ das Heil ererben sollte, von dem Messias einen solchen Sichtungsaft erwartete wie ihn Matth. 3, 12. andeutet, konnte er nicht auch gerade nach Jes. 53. vgl. Luc. 24, 26. ein solches Unterliegen unter dem Widerspruche des Volks, auf welchen auch Symeon Luc. 2, 34. hinweist, denken, aus dem seine *δόξα* hervorgehen würde? vgl. B.-Crus.

B. 30. 31. Was man schon bei B. 29. erwartet, wird B. 30. noch deutlicher vorausgesetzt, daß der Täufer in Gegenwart seiner Jünger spricht, welche schon vorher diesen Ausspruch von ihm gehört hatten. Vgl. über denselben zu B. 15. — *Kai* nur anknüpfend, nicht „auch“, wie Beng. perinde ut vos non noveram facie, denn daß *ἴδεν* nicht auf die persönliche Bekanntschaft geht, sondern auf die mit seiner messian. Würde, ergiebt sich aus B. 33. Freilich scheint auch hiemit das hohe Zeugniß, welches der Täufer schon vor Jesu Taufe Matth. 3, 14. von ihm ablegt, unvereinbar — aber doch nur, wenn man in jenem Ehrenzeugnisse auch die gewisse Zuversicht von dessen messian. Bestimmung sieht. Hierzu liegt nun in jenen Worten keine Nöthigung. Mögen dieselben indeß auch eine menschliche Gewißheit dieser Art voraussetzen, so läßt sich doch der Ausdruck ebensowohl re-

lativ fassen wie so viele — gewiß nicht mit historischem Takt — namentlich von Strauß gepreßte Aussprüche in den Synoptikern, wie z. B. jenes ἦσαν θαυμάζοντες Luc. 2, 32., οὐ συνῆκαν B. 50. u. a., namentlich aber bei Joh. vgl. oben S. 9. „Wenn auch der Täufer nach dem, was er von den Umständen bei der Geburt Jesu vernommen, schon hätte erwarten können, daß er der Messias sei, so galt ihm weit mehr als jedes andere fremde das ihm selbst gewordene göttliche Zeugniß in seinem Innern, und gegen das, was er nun im göttlichen Lichte erkannte, erschien ihm alles Frühere als ein Nichtwissen“ (Meand. Leben Jesu. S. 107. 5. A.). — Nur die Vorbereitung auf den Messias und zwar auf den historisch erschienenen war der Beruf des Täufers: so erfordern diese Worte zur Ergänzung die Erzählung von der göttlichen Beglaubigung; aber nicht wie die anderen Evv. giebt dieser vierte Ev. eine Erzählung der Erscheinung bei der Taufe, wofür der Grund wohl am richtigsten in der allgemeinen Bekanntschaft mit diesem Faktum aus der ev. Ueberlieferung gesucht wird. Da für ihn überhaupt das Zeugniß seines Lehrers von solcher Wichtigkeit ist, so läßt er auch nur denselben selbst über das Ereigniß berichten. Wiewohl nun dies nicht nothwendig zu dem Schlusse berechtigt, daß diese Thatsache überhaupt nur durch den Mund des Täufers als des einzigen Zeugen verbreitet worden, so gewinnt dies dennoch Wahrscheinlichkeit, nachdem von demselben B. 31. seine eigene Befähigung zum Zeugnisse von Christo als der Zweck der Erscheinung angegeben worden. Calv., Beng.: ἐμαρτύρησεν, ut de re sibi, non populo visa.

B. 32—34. Der Ev. hätte diese Relation eigentlich in Verbindung mit B. 31. geben sollen: er giebt sie indeß als ein selbstständiges Zeugniß — nicht sowohl weil es in eine andere Zeit fiel, als weil es besonders hervorgehoben werden sollte, so B. 52. (Beza, Mey.). — Hat der Täufer die Erscheinung allein gehabt, so begünstigt dies auch die schon von Theodor Mopsf. ausgesprochene Annahme einer inneren Wahrnehmung derselben: πνευματικῇ ἀποκαλύψει τὴν θεάν ὁ προφήτης ἐδέξατο, wie auch Hier.

zu dem geöffneten Himmel bei Matth. bemerkt: non re-
 seratione elementorum, sed spiritualibus oculis. Mit Recht
 erklärt sich Luthardt gegen diejenigen, welche meinen, daß
 mit der Annahme innerer Wahrnehmungen bei solchen Er-
 scheinungen die Objektivität aufgegeben werde: „Zwischen
 Objektivität und gewöhnlicher Sinnenfälligkeit ist ein großer
 Unterschied; subjektive Visionen sind Hallucinationen, äußere
 oder innere Sinnentäuschungen, objektive Visionen sind gött-
 liche Einwirkungen auf den Geist, welche für den inneren
 Sinn plastische Gestalt annehmen. Der Art sind die Ge-
 sichte eines Jesaias, eines Ezechiel, eines Gehazi, eines
 Stephanus. Wer kann bei den Propheten bestreiten, daß
 ihnen damit wirkliche göttliche Mittheilung zu Theil wurde:
 bei ihren Gesichtern der Zukunft beweist dies der Erfolg.
 Paulus ist ins Paradies versetzt worden — ob ἔσω oder ἔξω
 τοῦ σώματος, weiß er selbst nicht (2 Kor. 12, 2).“ — Nur
 das Hauptmoment seiner inneren Anschauung erwähnt der
 Täufer, gerade dasjenige, was mit der Geistestaufer des Mes-
 sias zusammenhängt, das Herabkommen und Verweilen
 des Geistes über ihm. Auch das σωματικῶ εἶδει bei Luc.
 3, 22. kann die Aeußerlichkeit der Erscheinung nicht erwei-
 sen, da es vielmehr nur das Abnorme ausdrückt, daß dem
 Geiste die Taufe zum Symbol gedient habe*). — Als
 Vergleichungspunkt zwischen dem Symbol und dem Geiste
 hebt Theodor M.: τὸ φιλόστοργον καὶ φιλόανθρωπον τ.
 ζῶον hervor, Calv. die mansuetudo der Taube, Neand.
 ihren ruhigen Flug, B.-Cruß., Lücke die mütterlich brü-
 tende, das Wasser weihende Kraft, die Meisten nach Matth.
 10, 16. die Reinheit und Unschuld. Das Letztere ist aller-
 dings wohl als Hauptmoment anzusehen — nach dem mar-
 tyr. Polycarpi entflog eine Taube der Asche des verbrannten
 Märtyrers —, doch verbunden mit dem leisen, geräuschlosen
 Fluge gerade dieses Vogels. Auch im Targum zu cant.
 cant. 2, 12. ist die Taufe als Symbol des Gottesgeistes

*) Gerhard freilich (loci X. 239.) will den heiligen Geist mit
 dem Symbol der Taufe in gleiche Verbindung setzen wie das elementum
 coeleste des Abendmahls mit dem terrestre.

gefaßt קל רוחא דקורשא. *Ἐμεινεν* im Verb. fin. gesetzt, weil dies Verweilen, welches nach B. 33. ebenfalls in die Anschauung des Täufers fiel, das Hauptmoment der Sache — nämlich Bezeichnung nicht einer transitorischen Einwirkung des Geistes wie bei den Propheten, sondern der Einwohnung (3, 34.). — *Ὁ βαπτίζων ἐν πν. ἁγ.* hier wie Matth. 3, 11., im Gegensatz zu *ἐν ὕδατι* (s. ob. B. 31. 26.). Welcher Art der Gegensatz sei, deutet das exeget. *πυρί* bei Matth. und Luc. 3, 16. an. Das Wasser ist hier die nur äußerliche, daher kraftlose Reinigung, das Feuer ist die des heil. Geistes, welcher = *δύναμις* Luc. 24, 49. „Das Wort des Herrn ist wie Feuer und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt“ (Jer. 23, 29.), es bewirkt daher eine kräftige, eine innere Reinigung, eine innere verzehrende Ausschmelzung der Schlacke (Mal. 3, 3.). Nicht aber bloß auf Geistesmittheilung durch Christum im Allgemeinen weist das Wort hin (Apg. 1, 5.), sondern insbesondere auf die durch die christl. Wassertaufe, s. 3, 6. und Apg. 2, 38.: *ἕκαστος βαπτισθήτω κ. λήψεσθε τ. ὄρωρα τ. ἁγίου πν.* So ist denn das *ὕδωρ* der Taufe Christi nicht als *ὕδωρ μόνον* (1 Joh. 5, 6.) zu denken, sondern als Vermittelung des *πνεῦμα*, des *πῦρ*, und das wodurch es diese Kraft erhält, ist nach 1 Joh. 5, 6. das *αἷμα*, woran es den Antheil vermittelt, vgl. zu Röm. 6, 3. Belebende Geistesmittheilung aber, das ist die vielfache Verheißung des messian. Segens Joel 3, 1. Jes. 32, 15. 44, 3. Ezech. 12, 10. 39, 29., auch, was von dem Lebensstrom, der dann vom Tempel aus durch das ganze Land gehen soll, Ezech. 47, 1 f. gesagt ist, gehört hieher. — B. 34. Das Perf. *μεμαρτύρηκα* wie 19, 35. „ich will es bezeugt haben“, womit der Täufer die Wichtigkeit ausdrückt, welche die Erscheinung für ihn hatte. *Υἱοὶ Θεοῦ* in alttest. theokr. Sinne 2 Sam. 7, 14. Ps. 89, 28., bes. nach recipirter messian. Erkl. von Ps. 2, 6.

Drückt nun dieses Herabkommen und Weilen der Taube über Christo einen Geisteszustand Christi aus, der dem Täufer durch diese Erscheinung zum Bewußtsein und zur Gewißheit kommen sollte, oder eine Geistesmittheilung an Christum, welche mit der Taufe erst begann? Die letztere Annahme

legt die ebionitische Ansicht am nächsten, welcher das *πνεῦμα προφητικόν* nur ein von außen durch die Taufe gekommenes war. Vom Standpunkte der kirchlichen Christologie aus ist dagegen Christus der Mensch gewordene Logos und es fragt sich, ob damit nicht eine Einwirkung des Geistes überhaupt ausgeschlossen sei. Nach Baur würde die erstere Vorstellung als die fortgeschrittenere ebenso die letztere als die unvollkommnere judaisirische ausschließen wie P. spricht: *ὅτε γέγονα ἄνθρωπος, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου*, daher soll auch nach Baur die Erscheinung, so nahe sie sich mit der synopt. Taufrelation berührt, doch keine Beziehung darauf haben, sondern „nur für das subjektive Bewußtseyn sollte alles das, was Jesus an sich ist, dargestellt werden“ (S. 107.) — auffallend dann nur, daß der Ev., der es in der Hand hatte, den Täufer sagen zu lassen, was er selbst meinte, der ihn schon B. 15. aussprechen ließ, daß Jesus der Uerzte, demselben hier das ihm aufgegangene Bewußtseyn nur in judenzender Form aussprechen läßt. Auffallend auch, daß er in eigener Person 3, 34. von einer Mittheilung des *πνεῦμα* an Christum *οὐκ ἐκ μέτρου* spricht. Hiefür bekommen wir denn auch nur die Auskunft (Lehre von der Dreieinigkeit I. 92.): „man kann daher solche Stellen nur aus einem Uebergehen des Joh. in den synoptischen Standpunkt erklären.“ Vielmehr zeigt eben diese letzte St. deutlich, daß bei Joh. der Logos in Christo und das Pneuma sich ebenso wenig ausschließen als bei P. die *εἰκὼν τ. Θεοῦ* und das *πνεῦμα ἀγιοσύνης* Röm. 1, 4. Wie sollte Er nicht das πν. besitzen, dem es schon Jes. 11, 2. siebenfach zugetheilt ist, der nach Dffb. 3, 1. die 7 *πνεύματα* Gottes beißt? Den annähernden Ausdruck über das Verhältniß von *λόγος* und πν. giebt schon Zeller, wenn er das *πνεῦμα* bei P. für „das Element erklärt, aus welchem die höhere Persönlichkeit Christi besteht“ (Jahrb. 1842. S. 486.) und Lücke in der Abh. „die immanente Wesenstrinität“ (Stud. 1840. S. 89.): „der Geist ist die innere Seite, gleichsam der Kraftgrund und Kraftinhalt des Wortes.“ Ausgehend von der dogmatischen Voraussetzung des status *κένωσης* des Gottmenschen und der

darin begründeten menschlichen Entwicklung werden wir auch eine dieser Entwicklung parallel zunehmende Wirkksamkeit des πνεῦμα anzunehmen haben (Luc. 2, 52.) und den Moment des messian. Amtesantritts als denjenigen betrachten müssen, wo diese Wirkksamkeit in besonderer Rücksicht auf das Amt, also auch als Wunderkraft, hervortrat. Darüber, wie der luther. und reform. Lehrbegriff die unctio Christi mit dem Logosbegriff zur Einheit verbunden, s. Schneckenb. „Zur kirchl. Christologie“ S. 30. — Wollte man indeß die Zweckbestimmung der Erscheinung streng auf den B. 31. angegebenen Zweck beschränken, so ließe sich, zumal da bei Joh. das Hauptmoment nicht das Herabkommen ist, sondern das μένειν des Geistes, allerdings sagen, daß durch dieselbe dem Täufer nichts angedeutet werden sollte, als was in seinem Interesse lag, daß dieser Messias erfüllen würde, was Jes. 11. verhieß, daß er als Träger des siebenfachen Geistes Gottes auch im Stande seyn würde, denselben den Seinigen mitzutheilen nach 7, 39. Calv.: ego eorum sententiae libenter subscribo, qui signum hoc confirmationis causa additum putant neque id tam Joannis respectu, quam nostri omnium. Vergl. B.-Cruj. und Ammonius: κατηλθε δὲ τὸ πνεῦμα ἐπὶ τὸν κύριον ἡμῶν καὶ Θεὸν Ἰησοῦν Χριστὸν, οὐχ ὅτι χρεῖαν αὐτοῦ εἶχε, καθὼς καὶ ἡμεῖς, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ κηρύξαι αὐτὸν μόρον, cet.

B. 35—40. Die zwei Jünger werden später charakterisirt, der eine als Andreas, der andere als der Ev. selbst vgl. Einl. S. 2. Das kurze ἰδέ κτλ. deutet entweder auf eine Abkürzung von Seiten des Referirenden, oder auch hier auf den Lakonismus des Täufers. Jesus hat nicht die Absicht gehabt, zum Täufer zu kommen; nur vorübergewandelt ist er in Nachdenken versunken, περιπατῶν: so folgen ihm denn die zwei Jünger schüchtern hinterdrein, Beng.: primae origines eccl. christ.! Bemerkenswerth, welches Wort sie gerade zu ihm hingeführt. Sie wünschen, sich abgesondert mit ihm zu besprechen, Ammonius: μετὰ γὰρ ἡσυχίας εἰπεῖν τι πρὸς αὐτὸν καὶ ἀκοῦσαι παρ' αὐτοῦ πάντα ἠθέλον. — Παββί von בָּבִי d. i. vir summus,

also eigentlich nur ein Ehrenprädikat für einen *διδάσκαλος*, welches auch der Täufer von seinen Jüngern erhält 3, 26. — *Ἐρχεσθε κ. ἰ.* bei den Rabb. sehr häufige Formel der Aufforderung, sich selbst zu überzeugen B. 47. — Das Präs. *μένει* wie 4, 1. 5, 13. 6, 24. aus der Regel zu erklären, daß der Grieche, wenn er erzählt, was einer gehört oder gesagt, sich in die Zeit zurückversetzt, wo es geschehen ist Winer S. 240. 6. A. Bei dieser Stundenzählung wie auch 4, 6. 52. 19, 14. fragt sich, ob die römische oder jüdische stattfindet. Zur Zeit der Republik folgten die Römer der Stundeneintheilung von Mitternacht bis Mitternacht, seit der Kaiserzeit indeß im gemeinen Leben der des natürlichen Tages von Tagesanbruch an, wiewohl daneben auch noch die erstere vorkommt (Hug Freiburger Zeitschr. 5. 5. S. 91.). Die Juden zählten von Tagesanbruch an 12 nach den Jahreszeiten ungleiche Stunden, auf welche Eintheilung auch sprüchwörtlich als die gewöhnliche Joh. 11, 9. hinweist. Griechisch gebildete Juden wie Josephus bedienen sich theils der jüdischen Eintheilung de bello Jud. 6, 9, 3., theils der römischen Vita c. 54. Joh. nun als im Auslande schreibend könnte allerdings wohl der römischen Zählung folgen, wengleich zu berücksichtigen, daß dieselbe im gewöhnlichen Leben damals auch bei den Römern die weniger gebräuchliche war, wie auch die Kleinasiaten im martyr. Polyc. c. 21. die 8. Stunde nach dem natürlichen Tage zählen. Aber für die altrömische Zählung kann 19, 14. sprechen und namentlich unsere St. Die zehnte Stunde nämlich wäre die vierte Nachmittags, mit sechs trat Sonnenuntergang ein: nun scheint *τὴν ἡμέραν ἐκείνην* einen weiteren Zeitraum als 2 Stunden in sich zu begreifen, zumal wenn wir dazu nehmen, daß auch noch die Hinzuführung des Petrus zu Jesu auf diesen Tag fallen müßte, indem B. 44. ein neues *ἐπάύριον* eintritt.

B. 41—43. Wir erkennen an dem Brüderpaar Andreas und Simon Männer der „Sehnsucht nach der *λύτρωσις* Israels“ Luc. 2, 38. Andreas und Joh. gehen aus, um dem Freundeskreise die Erfüllung der Sehnsucht zu verkündigen und der Erste, welcher dem Andreas aufstößt, ist gerade

sein eigener Bruder. *Πρῶτος* als die ungewöhnlichere Lesart dem *πρῶτον* vorzuziehen, *ἴδιος* wie auch wir sagen: „den eigenen Bruder“ statt: „gerade den Bruder“ vgl. den Gebrauch von *αὐτός* mit Pron. pers. Beng.: *credibile est, utrumque eorum quaesivisse Simonem diversis viis.* — Der Liefblick Jesu, welchen der Ev. 2, 24. hervorhebt, läßt ihn auch in dem ihm hier zugeführten Jünger sofort die Charaktereigenthümlichkeit erkennen; als Simon war er von dem Bruder bei ihm eingeführt worden — bedeutungsvolle Zunamen nach Lebensereignissen oder Eigenthümlichkeiten zu geben, war bei den Hebr., wie auch noch bei den späteren Juden, gewöhnlich (Bashunfen *clav. Talm. S. 52.*): das Feuer des cholertischen Temperaments in ihm anerkennend giebt ihm also Jesus das Präd. *σῆρ*. Soll nun der persönliche Charakter dadurch bezeichnet werden, so könnte Angesichts der vielen Schwankungen gerade dieses Jüngers das Präd. des *Rohrs* fast zutreffender erscheinen. Eher möchte man daher dasselbe auf seine zukünftige Bestimmung für die Kirche beziehen, doch ist ja diese eben in seiner Persönlichkeit begründet. Richtig aufgefaßt ist nun diese nicht die des unzuverlässigen Paßgängers, sondern die des muthigen Kenners, der zwar straucheln kann, aber sofort sich wieder aufrafft. Der hier gegebene Name ist dem Simon nun auch in der christlichen Kirche geblieben und wird Matth. 16, 17. 18.: *σὸ εἰ Πέτρος* — wogegen hier *σὸ εἰ Σίμων* — als schon früher ertheilter vorausgesetzt. — Besondere Schwierigkeit macht hier die Harmonisirung der Berufungsgeschichte der ersten Jünger mit Matth. 4. Luc. 5., so daß auch Brückner darauf verzichtet. Nach den Synoptikern, meint Strauss, fange Jesus die Bekanntschaft mit diesen Jüngern wieder wie von vorne an. Aber im Gegentheil, wäre die bereitwillige Nachfolge der Jünger B. 20. bei Matth. und das vertrauensvolle Entgegenkommen von Simon Luc. 5, 5. kaum erklärlich ohne vorhergegangene Bekanntschaft. Was andererseits Baur von Joh. aus einwendet, daß hier (vgl. namentlich das *ἀκολουθεῖ μοι*) der Anschluß als ein permanenter gedacht werden müsse, leuchtet eben so wenig ein. Die Ortsverwandten pflegten doch in Gemeinschaft zu reisen

(Luc. 2, 44.): warum sollten sich nicht also die vier aus Bethsaida stammenden Jünger und Nathanael aus Kana an Jesum angeschlossen haben, um mit ihm an den galil. See zurückzureisen? Wenn dann Jesus, der nichts übereilte, nachdem er den ersten Samen in die empfänglichen Gemüther geworfen, dieselben wieder entläßt, so ist dies seinem sonstigen Charakter gemäß, und könnte also die eigentliche Berufung später eingetreten seyn. Luth.: „Es redet der Ev. nicht vom Beruf, sondern daß sie allein geselligerweise mit ihm umgegangen sind.“ Nun liegt aber die eigentliche Schwierigkeit darin, daß wir von jener Rückkehr an auch fernerhin ohne Unterbrechung die Jünger in der Gemeinschaft Jesu finden. Die älteren Harmonisten, wie auch Wieseler, Robinson, Erhard, setzen daher auch die synoptische Berufung bei Joh. erst nach R. 4. Haben indeß die Jünger dort von Peräa an fast ein Jahr lang in Jesu Begleitung gestanden, so läßt sich freilich nicht wohl annehmen, daß sie nachher wieder entlassen und dann erst eigentlich berufen worden wären. Durch dieses und andere Bedenken hat Neander, einem Winke von Bleek folgend, zwischen B. 44. und 46. bei Joh. eine Aenderung der Scene angenommen, so daß die Berufung von Nathanael auf galil. Boden fiel (Leben Jesu S. 267. 5. A.): sollte sie nicht aber vielmehr in jene kurze Zwischenzeit R. 2, 12. zu legen seyn, bevor Jesus zum Feste aufbricht? Bei ihrer Zurückkehr griffen sie auch wieder ihr Handwerk an: im Folge der eingeleiteten Bekanntschaft wurden sie dann für immer in seine Nachfolge berufen und nun erst wird ausdrücklich erwähnt, daß sie das Handwerk aufgegeben.

B. 44—47. Ἡθέλῃσεν schließt allerdings die nachfolgende Ausführung in sich, wie das εἰ θέλετε 1 Kor. 10, 27., doch muß bei der Verbindung, in welcher hier ἐδρίσκει mit ἠθέλησε steht, dies Finden im Moment der Abreise eingetreten seyn. Die Erwähnung der Heimath des Philippus B. 45. giebt den Grund an, warum zunächst auch an ihn der Beruf ergeht; das ἀκολούθει μοι, welches natürlich nicht Jesu Gespräch mit ihm, sondern nur das Stichwort angiebt, verlangt den Anschluß — zunächst nur an die

befreundete Reisegesellschaft. Den Nathanael aus Kana mag man sich auf derselben Reisestraße befindlich denken; er ist identisch mit Bartholomäus (s. Winer Reallex.) R. 21, 2. Auch er scheint zu den *προσδεχόμενοι* Luc. 2, 38. gehört zu haben. — *Γράφειν* c. acc. wie Röm. 10, 5. auch im Claff. für *περί* wie *scribere aliquem*. — Nathanael greift das *ἐκ Ναζαρέτ* auf: der Ort hat keine Berühmtheit weder im A. T., noch bei Josephus und scheint immer nur ein unbedeutender Flecken geblieben zu seyn, worauf die Etymologie von *נָצְרֵת* deutet — (Hengstenb. Christologie II. 127. 2. A.). „Den Galiläer“ nannte höhrend der Heide Julian Christum, *הַנְּצִירִי* nennen ihn die Juden bis heute. — Den Herankommenden begrüßt Christus mit einem ehrenden Prädikat *Ἰσραηλῆτης*, wie sonst *ὁ Ἰσραήλ* auch feierlich gebraucht wird, Josephus de Macc. c. 17.: *ὁ τῶν Ἀβραμιαίων σπερμάτων ἀπόγονοι, παῖδες Ἰσραηλῆται*, vgl. Röm. 9, 4. — *Ἀληθῶς* der, welcher der Idee seines theokratischen Namens entspricht Röm. 2, 29., *δόλος* dann der Heuchelschein im Gegensatz zur *ἀλήθεια*. Dagegen nach Chrys., Grot., Mey. dasselbe Lob der Redlichkeit des Mannes, welches Jakob 1 Mos. 25, 27. erhält *הָיָה אִישׁ יָשָׁר*, weil er rückhaltslos seine Bedenken ausgesprochen. Aber abgesehen davon, daß jene Aeußerung des Nath. gegen Philippus gethan wurde, in einiger Entfernung von Jesu — sollte Jesus gerade an einem so fleischlichen Bedenken die Redlichkeit gelobt haben? Vielmehr wird also dieses Lob ausgesprochen seyn mit Beziehung auf das, was Jesus nach B. 49. an ihm wahrgenommen (Chrys., Beng.), nach Chemnitz auch Semler: *per antithesin* zu denen, *qui simulabant ardentem Messiam exspectare, sed in ipso non remissionem pecc. quaerebant*.

B. 49. Nath. ist überrascht — nicht sowohl, daß Jes. dieses Urtheil über ihn ausspricht, sondern, daß er überhaupt eines über ihn ausspricht. Jesus deutet ihm an, worauf dasselbe sich gründe. Nach Mey., de W. liegt in der Grfl. nicht mehr als die Worte sagen — ein übernatürliches Fernsehen. Aber der freudige Ausdruck der Ueberraschung bei Matth. ist zu stark. Der Moment, auf den Je-

fus hindeutet, muß charakteristisch für Nath. gewesen seyn. Da der Talmud öfter von Rabbinen spricht, welche im Schatten der Feigenbäume dem Gesefbstudium obliegen, so denken die Meisten auch hier bei Nathan. an eine solche Beschäftigung. Noch erklärlicher wird aber zugleich die Hervorhebung gerade jenes Moments, das Ehrenprädikat und die Freudeigkeit der Ueberraschung bei dem Jünger, wenn nach Chryf., Luth. eben diejenige Hoffnung der Gegenstand seines sehnsuchtsvollen Nachdenkens gewesen war, welche jetzt realisiert vor ihm stand. Aug.: o tu Israel sine dolo, quisquis es, o popule vivens ex fide, antequam te per apostolos meos vocarem, quum esses sub umbra mortis et tu me non videres, ego te vidi.

B. 50—52. Die messianische Anerkennung geht auch hier wie bei dem Täufer (s. zu B. 39.) noch nicht über die alttest. Schranke hinaus. Wenn Strauß über den Widerspruch, daß Andreas und ebenso Nathanael Jesum sofort als Messias anerkennen, während doch das erste Bekenntniß dieser Art Matth. 16, 13. aufstauche, sich äußert: „darüber weiß ich mich nicht stark genug auszudrücken, wie unmöglich es ist,“ so antwortet schon Chryf. auf die Frage: *διὰ τί ὁ Ναθαναὴλ οὐκ ἐμακαρίσθη; ὅτι οὐ μετὰ τῆς αὐτῆς διανοίας ἐκάτερος τὰ αὐτὰ ἐφθέγγετο ῥήματα.* — *Πιστεύεις*, ein parataktisches Anhydeton, als Frage zu lesen, oder auch assertorisch, dient der größeren Eindringlichkeit. *Μεῖζω τούτων*, eine ähnliche Steigerung 5, 20. — *Ἀπάρι* mit Bezug auf das soeben angetretene Lehramt. Es war eine einzelne Manifestation von Jesu höherer Natur gewesen, welche diesen Eindruck auf den Jünger gemacht hatte: eine ununterbrochene Succession solcher Manifestationen sollten die Jünger nunmehr erfahren. Die Jakobsleiter 1 Mos. 28, 10. mit ihren auf- und absteigenden Engeln bildet das Vorstellungssubstrat für diesen Gedanken. Der geöffnete Himmel wie Matth. 3, 16. die aufgethane Geisteswelt, aus welcher Gott, von der Spitze der Leiter aus, seine wirkungskräftigen Schutzengel sendet. Was bei Jakob der Spruch: „Siehe ich bin mit dir und will dich behüten, wo du hinziehst“ wörtlich verheißt, dafür ist die Engel-

leiter die Veranschaulichung. Die *ἀναβαίνοντες* stehen auch im N. T. voran: man möchte, wie auch Philo thut (de somniis I. 642. Mang.), an die Wechselwirkung der menschlichen Bedürfnisse und Gebete und der göttlichen Kräfte denken, aber erstere heißen nie Gottesboten. Richtiger — sie kehren zurück zum Himmel, neue Aufträge zu empfangen, vgl. *χάριτι ἀντὶ χάριτος* B. 17.: es ist ein lebendiger, ununterbrochener Verkehr. Vgl. das Wort Christi Matth. 26, 53: Der Sache nach entsprechend das *ὁ ὢν ἐν τ. οὐρ.* 3, 13. Luth.: „Zuvor war der Himmel wohl zu, ehe Christus Mensch ward, aber nun ist er wieder aufgethan. Das will Christus sagen: ihr seid nun himmlische Bürger und habt nun eure Bürgerschaft droben im himmlischen Jerusalem. Nun ist Himmel und Erde Ein Ding worden und ist ebenso viel, als säßet ihr droben und die lieben Engel dienen euch... Denn so wir Gottes Wort halten, so werden wir die Gegenwärtigkeit der lieben Engel in unseren Herzen fühlen und der Glaube es für gewiß halten, daß daselbst Gottes Haus sei.“ Calv.: quum prius clausum esset regnum Dei, vere in Christo apertum fuit, ut simus angelorum socii. Eine solche Zurückführung des Bildes auf den Gedanken ist jedoch Anderen zu spiritualistisch erschienen. Chrys., Grot., Witsius denken an die Engelerrscheinungen auf Gethsemane und bei der Auferstehung Christi, Mald. beim Weltgericht, Aretius, a Lap. sprechen von realen visiones angelorum, welche Jesus den Jüngern gezeigt, licet id scriptum non sit, Lampe von dem nun geöffneten Himmel der Seligen, zu welchem Christus den Weg eröffnet, wo die Engel ihm werden unterworfen seyn, Chr., Coccejus denken an das ministerium angelorum perpetuum in eccl. Christi, Mel., Chemn., Calov (vgl. die Deutung der Jakobsleiter im N. T. in Kurz Gesch. des N. B. I. 241.) betrachten die Leiter als Bild der gottmenschlichen Natur, welche Erde und Himmel verbindet und die *ἀνακεφαλαίωσις* der irdischen und himmlischen Geister ist (Eph. 1, 10.), auf deren agnitio das *ὄψεσθε* hinweise. — Wir finden hier zuerst eine Selbstbezeichnung Jesu, welche bei den Synopt. und bei Joh. sich findet,

deren sich aber sonst die App. enthalten und die sich nur noch Apg. 7, 56. Offenb. 1, 13. 14, 14. direkter Weise findet, vgl. indirekt Hebr. 2, 6. Die von Herder, Neand., Olsh. hiesfür angenommene Bed. „der Mensch κατ' ἐξοχήν, der urbildliche Mensch“ hat in der Wortform wie im Sprachgebr. den wenigsten Anhalt: hienach nämlich würde unter „Menschenkind“ vielmehr derjenigen zu verstehen sehn, welcher als selbst Mensch und auch vom Menschen erzeugt recht eigentlich das Loos der empirischen Menschheit theilt, vgl. *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* LXX. 4 Mos. 23, 19. Hiob 25, 6. u. a. Am nächsten liegt es, den Ausdruck aus Dan. 7, 13. zu erklären, wo — im Gegensatz zu den vorherigen Thiergehalten, Einer, dem alle Weltreiche übergeben werden, der Messias Israels, כְּבָר אֲנִי „einem Menschenkinde ähnlich,“ mit den Wolken des Himmels erscheint. Entschieden liegt das Danielische Vorbild den Stellen der Offenb. zu Grunde R. 14, 14—16. 1, 7., an welcher letzteren auch *μετὰ τ. νεφελῶν*, desgl. denjenigen St., wo der Erlöser *ἐπὶ τ. νεφελῶν, ἐν δοξῇ*, in seiner messianischen und richterlichen *) Glorie erscheinend erwähnt wird Luc. 21, 27. Matth. 26, 64. 16, 28.; so daher Chemn. mit dem aus den St. bei Gzech. genommenen Nebenbegriff der humilitas, Beza, Scholten, Lücke. Zwar ließe sich gegen diese messian. Deutung geltend machen, daß nach Joh. 12, 34. das Volk dieselbe unverstündlich findet — allein doch nur im Munde dessen, der nichts weniger als die messian. Glorie an sich trägt. Der stehende Gebrauch des Terminus nach Danielischem Vorbild im Buch Henoch, auch im 4. Buch Esra, und bei den Rabb. das Prädikat מְבִרָא „der in den Wolken Kommende“ läßt nicht zweifeln, daß die Benennung, wenigstens unter den Gebildeteren, sehr verbreitet war. Nun fragt sich aber, was Jesum veranlassen konnte, auch wo er nicht von der glorreichen Parusie spricht, constant diese Bezeichnung zu gebrauchen, während die App. sich derselben enthalten. Hier zeigt nun aber Hebr. 2, 6., warum dies geschehe, weil der Ausdruck auf die

*) Die Wolken sind dunkle gewitterschwangere Wolken wie Hiob 3, 5. Es. 32, 7. und Hengstenb. zu 1, 7.

Erniedrigung des Gottessohnes zur menschlichen Erscheinung bezogen wurde (s. Chryf., Ammon., Euseb. u. a. bei Suicer s. h. v., Gloss. ord., Gerh., Quenst.), wie denn auch schon die Danielische Bezeichnung die Andeutung enthält, daß der, welcher als König des Gottesreiches erscheint, höherer Natur ist, vgl. de W. zu Matth. 8, 20., Dorner I. 81. Was von Hofmann Schriftbeweis II. 2. S. 51. über den Ausdruck gesagt wird, beruht auf Hypothesen, welche sich nicht halten lassen.

Kapitel II.

- 1) Erstes Wunderzeichen in Galiläa B. 1—12. 2) Die Tempelreinigung in Jerusalem und der Glaube vieler Jerusalemiten B. 13—25.

B. 1. 2. Die drei Tage werden aller Wahrscheinlichkeit nach von der letzten Zeitangabe 1, 44. an gerechnet, womit auch die Entfernung von etwa zwei Tagereisen zwischen Peräa und Kana übereinstimmt; auch 4, 36. geht die Rückreise nach Capernaum über Kana. Die Mutter war schon anwesend in der befreundeten Familie: um ihretwillen wird nun auch Jesus mit den vielleicht der Familie schon befreundeten Jüngern eingeladen.

B. 3. Die Hochzeiten pflegten 7 Tage zu dauern (s. Winer's Realw.), auch bei dieser braucht man nicht gleich an den ersten Tag zu denken. Der Weinmangel tritt wohl in Folge der unvermutheten Gäste ein — zumal bei der Wohlfeilheit des Weines im Orient immer ein Beweis der beschränkten Umstände der Familie. Wird die Aeußerung der Mutter als Aufforderung zu wunderbarer Abhülfe angesehen, so müßten mit Hunnius, Clericus solche im Familienkreise verrichteten Wunder vorausgesetzt werden, wie etwa die neutest. Apokryphen sie erzählen. Dem zu entgehen, wollen Bengel, W. Hoffmann in den Worten eine indirekte Aufforderung an Jesum erblicken, sich mit den Gästen zu entfernen, wozu jedoch die Antwort Jesu nicht stimmt, CaLv. den Wunsch, ein beschwichtigendes Wort an die Gäste zu richten, Lücke den Ausdruck der Hoffnung einer, wenn auch nicht wunderbaren, doch außerordentlichen Abhülfe. Dürfen wir aber aus der Kindheitsgeschichte die Bekanntschaft der Mutter mit der Messianität ihres Sohnes voraussetzen, so wird die Aeußerung ganz erklärlich. Der

Zweck der Reise Jesu zu dem Täufer konnte ihr nicht unbekannt geblieben seyn: hat sie dem allgemeinen Volksglauben nach das Wunder als Kriterium der Messiaswürde angesehen (7, 31.), so konnte sie nun auch zur ersten Bethätigung der göttlichen Kraft auffordern: dabei verräth der Ausdruck, in dem sie es thut, noch eine gewisse Schüchternheit.

B. 4. 5. Es ist historisch-psychologisch, daß die Mutter bei der ersten sich anbietenden Gelegenheit die Bewährung der Wunderkraft erwartet, Ehrh. s. meint sogar: *ἐβούλετο γὰρ ἑαυτὴν λαμπροτέραν ποιῆσαι διὰ τ. παιδός.* Sie kannte die in göttlicher Bestimmung gegebene Zeit nicht — seine *ώρα*. Welche *ώρα*? hängt jedesmal von dem Context ab (7, 30. 8, 20. 13, 1.) — hier seine *δόξα* zu manifestiren (B. 11.): so weist Jesus sie darauf hin, nicht in sein, überall nach göttlicher Zweckmäßigkeit sich vollziehendes, amtliches Handeln einzugreifen. Die zurechtweisende Formel ist hebräisch (Jos. 22, 24. Richt. 11, 12.), daher im N. T. Matth. 8, 29. 27, 19., indeß auch nicht selten bei den Classikern, Arrian dissert. T. III. im index S. 458. Bernh. Syntax S. 98. Es ist ein *κοινόν* hinzuzudenken, so daß in unserer Sprache entspricht: „laß mich meine Wege gehen!“ Die Anrede *γυνή* ist an sich nicht verächtlich s. 19, 26. Augustus redet die Kleopatra an: *θάρσει, ὦ γυναῖ* (Dio Cass. hist. 51, 12.), möglich wäre indeß hier eine Andeutung in dem Sinne von Mtth. 12, 50., daß in sein Berufsverhältniß das mütterliche keinen Eingriff thun dürfe. — Welches war nun die von Jesu vorbehaltene *ώρα* zur Offenbarung seiner *δόξα*? Sie war bedingt durch das Object des Wunders und, wie es scheint, auch durch den Kreis der Zeugen. Das Erstere, insofern seine Wunder sittlich teleologisch, Erweisungen seiner Erlöserwürksamkeit in Bezug auf das Uebel, waren; das Andere, insofern zunächst der Mittelpunkt der Theokratie, Jerusalem (Luc. 13, 33.), der Schauplatz seiner Wunderthätigkeit werden sollte, wodurch ihm zugleich die Autorität bei den Provinzialen gesichert wurde (6, 4. 4, 45.). Doch will der liebende Sohn auch der Mutter gern zu Willen seyn — nach Besser (vgl. Bullinger) insbesondere deshalb, weil er aus den Worten derselben an die Diener ihren Glauben erkannt. Da nun die dar-

gebotene Veranlassung keine unwürdige, da ja auch die reichliche Aushilfe für eine arme Familie, welche nicht einmal zu ihrem Ehrentage einen reichlicheren Weinorrath beschafft hatte, eine seinem sittlichen Charakter entsprechende Erweisung der Menschenliebe (Matth.), so ist Jesus dennoch zur Gewährung bereit. Auch setzt die Mutter dies voraus und bezieht — wie auch die älteren Ausl. denselben Sinn bei Christo voraussetzen — das *οὐπω* nur auf den bestimmten Moment, weist aber die Diener darauf an gewärtig zu seyn, was er weiterhin ihnen aufgeben werde.

B. 6—8. Bei der Reinigung ist an das Händewaschen vor dem Essen zu denken Matth. 15, 2. Marc. 7, 3., die Krüge scheinen beim Gebrauch vor der Mahlzeit ausgeleert worden zu seyn. *Μετρητής* das attische Maas = 21 Würtemb. Maas, 33 Berliner Quart: um dieses Quantum willen von 252—273 Maas ist das Wunder als „Luxuswunder“ bezeichnet und anstößig gefunden worden. Die schon angeführten Umstände entfernen dies Bedenken; auch bei dem Speisungswunder übersteigt die Quantität das bloße Bedürfnis. Vollzogen muß sich der Wunderproceß haben, nachdem die Krüge gefüllt waren. *Ἀρχιτρικλίνος* = der *ἄρχων* über das *τρικλίνιον*, bei den Griechen auch *τραπεζοποιός*, welches bei Athenäus erklärt wird: *ὁ τῶν τραπεζῶν ἐπιμελητής καὶ τῆς ἄλλης εἰκοσμίας*. Auf größeren Wohlstand der Familie ist wegen eines solchen Oberdieners nicht zu schließen; denn wie der *συμποσιάρχης*, der Trinkwart, aus den Gästen gewählt wurde, so konnte auch der Tischwart einer der Hausfreunde seyn. Sein Geschäft war nun auch, das auf den Tisch kommende Getränk zu kosten.

B. 9. 10. Neben das Präs. *ἐστίν* s. zu *μένει* 1, 40. Der Bräutigam, in dessen Hause die Hochzeitsfeier stattfand, von dem auch die Kosten bestritten wurden, wird, um Auskunft über das ungewöhnliche Verfahren zu geben, herbeigerufen und mit halb scherzhaftem Tadel angesprochen. *Μεθύειν* im Sprachgebrauch auch bloß wie *madere* „genug getrunken haben“ LXX. 1 Mos. 43, 34. Hagg. 1, 6.; überdies beruft sich der Mann nur auf die gewöhnliche Praxis, aus

der nicht eine strikte Anwendung auf die hier betheiligten Gäste folgt.

Von Venturini, Paulus, Langsdorf, Gfrörer wurde die natürliche Erkl. des Wunders versucht. Nach Paulus war es ein Hochzeitscherz Jesu, B. 4. fordere er die Mutter auf, ihm denselben nicht zu verderben, *δόξα* sei „die freie Humanität Jesu“, *πιστεύειν* bezeichne das Zutrauen, welches die Jünger zu Jesu gewinnen. Von Strauß wurde als mythische Grundlage die Verwandlung des bitteren Wassers in süßes durch Moses 2 Mos. 14. in Anspruch genommen. Nach Br. Bauer soll die *ώρα*, auf welche Jesus hinweist, die Leidensstunde seyn, worin er erst den rechten Wunderwein spenden werde. Von Baur wird verlangt, daß das Wunder dem in diesem Ev. vorliegenden pragmatischen Fortschritte gemäß erklärt werde, nämlich als symbolische Darstellung, wie der Zeitpunkt gekommen, wo Jesus der rechte Bräutigam von dem Wasser des vorbereiteten Standpunktes des Täufers zu dem Weine der höheren messianischen Herrlichkeit überführe. Auf den Gegensatz des alttest. und neutest. Standpunktes weisen schon die Aelteren hin, auch Cr., Luth. und so auch Luthardt gemäß der premirten Wortbed. von *σημεῖον* als Anzeichen für etwas Höheres, nach Hofm. Schriftbew. II. 2. 381.: „eine Voraussdarstellung des himmlischen Hochzeitmahls Dffb. 19, 8.“ Die wunderbare Thatsache sucht der natürlichen Analogie Aug. nahe zu bringen: *ipse fecit vinum in nuptiis, qui omni anno hoc facit in vitibus*, und Dlsb. wie auch früher Gase sprechen von einem „beschleunigten Naturproceß.“ Wie wenig diese Kategorie hier anwendbar, da der Hauptfaktor, der Weinstock, zur Produktion fehlt, wurde von Strauß nachgewiesen. B. Lange (Leben Jesu II, 1. S. 307.) zieht sich darauf zurück, daß die erhöhte Stimmung den Speisemeister wie die Gäste das Wasser als Wein genießen ließ. Das Widerstrebende für das Denken liegt darin, daß eine Substanzverwandlung vorausgesetzt scheint, ein Uebergang elementarischer Substanz in vegetabilische. Von Meander ist daher der Vorgang auf eine Accidenzveränderung beschränkt und dabei auf die Beispiele von mineralischen

Quellen hingewiesen worden, welche den Geschmack von Fleischbrühe, berauschenden Weinen u. s. w. haben (s. Beispiele aus den Classikern bei Lampe und Neand.) — immer aber keine Erleichterung für die Begreiflichkeit, insofern doch auch nur die anorganischen oder festen Stoffe der Mineralquellen an die Stelle der vegetabilischen treten würden. An das, was hier den Anstoß giebt, an die Substanzverwandlung, hat indeß doch noch bis vor kurzem die Naturforschung allgemein als tägliches Faktum geglaubt in der generatio aequivoca, und jetzt will die Chemie überall nur Verwandlung der Form sehen.

B. 11. Der Art. vor ἀρχή ist zu tilgen und da nun ἀρχή Präd. wird, zu übersetzen: „dieses Zeichen that Jesus als das erste in dem galil. Kana.“ Soll nun das Wunder hiemit als das erste überhaupt, oder als das erste in Galiläa bezeichnet werden? Die Wortstellung läßt den ersteren Gedanken als den Hauptgedanken erscheinen; daß indeß auch der andere mit ausgedrückt werden soll und daher τῆς Γαλιλαίας dazu gesetzt ist, läßt sich aus 4, 54. schließen: man wird demnach vor ἐν Κανᾷ ein exegetisches καὶ τοῦτο dazu denken können. Ueber δόξα s. zu 1, 14. Πιστεύειν bezeichnet bei Joh. verschiedene Grade des stärkeren oder schwächeren Glaubens (B. 22. 11, 15. 13, 19. 20, 8.), wie auch andere dogmatische Begriffe bei ihm nach verschiedenem Maße ihres Umfanges gebraucht werden: εἶναι ἐκ τ. ἀληθείας, ἐκ τ. Θεοῦ, γεγεννημένος ἐκ Θεοῦ.

B. 12. Wenn Jesus sich von Kana, wo der Aufenthalt nur ein zufälliger gewesen, mit seiner ganzen Familie nach Capernaum begiebt, so muß dieses schon damals der Aufenthaltsort auch der Seinigen gewesen seyn (Wieseler chronol. Synopse S. 169.), wie es denn auch Marc. 2, 1. seine ἰδία πόλις heißt. Luth.: „da in Capernaum ist Christus Pfarrherr gewesen und hat am Wort Gottes gearbeitet.“ Das unbestimmte οὐ πολλὰς ἡμ. kann den Zeitraum einiger Tage, doch auch einiger Wochen umfassen. In diese Zeit lassen wir die eigentliche Berufung der Jünger fallen (s. S. 99.). Weder das bei dieser stattgefundene Wunder (Luc. 5.), noch jenes in Kana war an die Oeffentlichkeit

hinausgetreten, die eigentliche Manifestation war dem Auftreten im Mittelpunkte der Theokratie aufbehalten.

B. 13—16. In Jerusalem angekommen tritt Jesus sofort in jener heiligen Stätte auf, die er einst als Knabe für das Haus seines Vaters erklärt. Hier pflegte er sein Lehramt zu verrichten und da er diese heilige Stätte entweiht findet, vollzieht er zunächst einen Reinigungsakt an ihr. Außerhalb der drei Vorhöfe des Tempels war noch ein großer äußerer Raum, ein gepflasterter, unbedeckter, von einem großen Säulengange umgebener Platz: dies war der Vorhof der Heiden und an diesen ist bei der allgemeinen Benennung *ιερόν* zu denken. Auch Jeremias tritt hieher und ruft die ähulichen Worte: „Haltet ihr denn dies Haus, das nach meinem Namen genannt ist, für eine Mördergrube?“ (Jer. 7, 11.). Die hier erwähnte Entweihung fand allerdings im Dienste der Festbesucher statt, welche das Bedürfnis hatten, Opferviel sofort käuflich zu finden und ihr ausländisches Geld umzuwechseln. Aber auf Gewinn war es bei den Handelsleuten, welche hier ihre Buden aufgeschlagen, abgesehen und der Betrug schloß sich an: die Gewinnsucht wird von Christo in diesen Worten bei Joh. bestraft, der Betrug in denen bei Matth. 21, 13.: „Wie vertragen sich Gottesdienst und Mammonsdienst mit einander?“ Das will diese Handlung, wie namentlich das Anstoßen der Wechsellertische zeigt, ausdrücken (MeL., Luthardt), nur secundärer Weise kommt dabei die Störung der Andacht (Lücke, B.-Crus.) in Betracht, doch ist aus dieser Rücksicht wohl die Milde gegen die Taubenhändler gegenüber den Besitzern der brüllenden Ochsenheerden zu erklären. Insofern aber Christus mit dieser Handlung überhaupt sein Wirken in Jerusalem beginnt, ist damit auch auf seine reformatorische Bestimmung für die alte Theokratie hingewiesen — nicht aber, wie aus der Austreibung der Opferthiere Theodor Mopsf. schließen will, auf die Abrogation des Opfercultus. Von der Geißel soll er nach Cyrill ernstlichen Gebrauch gemacht haben: *πληγαῖς καὶ μάστιγι τῶν ἱερῶν ἐξωθεῖ περιβόλων, δουλοπρεπῇ δικαίως αὐτοῖς ἐπινοήσας τὴν τιμωρίαν* und Luther fragt: „dieweil denn sein Reich nicht

ein Faustschwert ist, sondern ein Schwert des Geistes, wie kommt es, daß er hier mit der Faust und Ruthen dreingreift? Worauf er antwortet: „weil der Herr zur selbigen Zeit mitten zwischen dem A. und N. T. gewesen.“ Grotius, Beng., Neand. betrachten die aufgehobene Geißel nur als Strassymbol, wogegen noch Mey. und Brückner einwenden, daß dies nicht angedeutet sei. Aber daß er thätlichen Gebrauch von derselben gemacht, ist doch um so weniger anzunehmen, da sie, wie auch Strauß in der 3. A. zugiebt, nicht einmal zum Zweck dienlich gewesen wäre: es heißt πάντας, es ist also an die Händler gedacht, welche selbst die Thiere fortreiben sollten, wie auch das ἄρατε bei den Tauben zeigt — was aber hätte der einzelne Mann gegen jene Handelsleute durch Gewalt auszurichten vermocht? Richtiger daher Orig.: οὐκ ἄνευ δὲ θεϊκῆς ἐνεργείας οἴοντε ἦν ἓνα ἄνθρωπον τοσοῦτον πλήθος ἐκβάλλειν, καὶ μάλιστα ἐξηγριωμένων. Bekannt ist die Gewohnheit der Propheten, ihr Wort in symbolischen Handlungen abzubilden, wie Zedekia sich eiserne Hörner macht, als er dem Ahab den Sieg verheißt, Jesaias ohne Oberkleid und barfuß dahergeht, als er die Entkleidung der Aegypter verkündigt, wohin auch das Handwaschen des Pilatus gehört. So war die Geißel das göttliche Strassymbol.

B. 17. Dasselbe ἐμνήσθησαν, doch mit dem Zusatze „nach der Auferstehung“ B. 22. 12, 16. Hier haben sie bei dieser Handlung Jesu sofort jenes Psalmwortes gedacht und sich den ihnen auffallenden Eifer desselben damit gerechtfertigt. Luth.: „Als wollten sie sagen: es ist ja wahr, es ist ihnen ein wenig zu viel gethan, aber wie soll man thun? Wer Gott und sein Haus lieb hat, der kann ja solch Wesen nicht leiden. Deuten also den Spruch, den sie insgemein verstehen von allen guten Predigern und Lehrern, die das Wort Gottes führen und das Volk Gottes regieren sollen und einen Eifer haben müssen u. s. w., auf die That Christi.“ Wie es sich mit der Anführung solcher alttest. Parallelen verhält, s. mein „A. T. im N.“ S. 17. 4. A. Die weniger bestätigte Lesart des Vor. κατέφαγεν scheint aus den LXX. hierher gekommen; καταφάγεται wird von Luther,

Beng., Dlsch., Luthardt als Fut. so gedeutet, als ob darin schon ein Hinweis auf den endlichen Ausgang der jüdischen Opposition gegen den *ζῆλος* Christi liege — nur jedenfalls nicht nach der Einsicht der Jünger auf ihrem damaligen Standpunkte. Dies hellen. fut. med. kommt überdies auch in präf. Bed. vor und so hier (Lobeck Phryn. 327.).

B. 18. 19. Die Synedristen, wie 1, 19. die Wächter der theokratischen Institutionen, stellen die Berechtigung zu einer solchen Ausübung der Tempelpolizei nicht schlechthin in Abrede, verlangen aber einen Beweis für die göttliche *ἐξουσία* dazu (Matth. 21, 23.). *Δείκνυμι* wie *ἀποδείκνυμι* „sehen lassen,“ *ὅτι* „daß“ führt nähere Bestimmungen ein, wozu ein vorhergehendes Demonstr. hinzuzudenken: *εἰς ἐκεῖνο ὅτι* (7, 35. 9, 17. Krüger §. 65. Anm. 3a.). — Der Gegensatz der Volksoberen gegen diesen Anfang seines reformatorischen Wirkens ruft ihm den weiteren Verlauf und letzten Ausgang derselben in die Seele und damit jenes siegreichste in seiner Geschichte gegebene *σημεῖον*. Veranlaßt durch ihren Gegensatz gegen den Anfang seines Wirkens spricht er daher: „brechet nur, wohin es bei eurer Opposition kommen wird u. s. w.“ *Λίσατε* ist also nicht sowohl hypothetischer, als permissiver Imp., ebenso im prophetischen Zorn gesprochen wie das *πληρώσατε* Matth. 23, 32., „wollt ihr es, so sollt ihr es.“ Hierbei muß dann allerdings eine deiktische Hinweisung auf seinen Leib angenommen werden: daß dieselbe nicht ausdrücklich erwähnt wird, kann nicht befremden, sie muß an mehreren Stellen, wo sie nicht erwähnt ist, vorausgesetzt werden wie Joh. 4, 21. Matth. 17, 20., vgl. Matth. 13, 55. 22, 20. 26, 29. Er giebt ihnen das *σημεῖον* an einem Tempel, der höher ist, als jener äußere, in welchem nicht bloß symbolisch, sondern real die Schechina Gottes wohnt: auch Matth. 12, 6. hatte er sich selbst als *μείζον τοῦ ἱεροῦ* bezeichnet. Daher auch auf den Leib die Verba übertragen worden, welche eigentlich vom Abbrechen eines Gebäudes im Gebrauch sind wie *λύειν*, *καταλύειν*. Verständlich konnte dieses Wort für sie allerdings nicht seyn, aber wer könnte auch dem geistreichen Lehrer zumuthen, den vom Augenblick eingegebenen Ausdruck jedesmal an der

Fassungskraft seiner Umgebung zu bemessen? Auch Matth. 12, 38—41. wird auf dieselbe Thatsache als *σημείον* hingedeutet. Genug wenn solche Aussprüche als das Nachdenken anregende Samenkörner in die Gemüther geworfen wurden, und daß dies hier der Fall, zeigt nicht nur die spätere Erinnerung der Jünger (B. 22.), sondern auch die Anklage der falschen Zeugen (Marc. 14, 58. Matth. 26, 61.). — Die von dem Ev. gegebene Ausl. des Spruches wurde indeß zuerst von Herder und Henke verlassen, sodann von den meisten Neuern, nur mit Ausnahme von Ruinöl, Hildebrand in Hüffel's Zeitschr. II. 1., Kling (Stud. und Kr. 1836.), Hafert „die Vorhersagungen Jesu u. s. w.“ S. 81., Hauff (Stud. und Kr. 1849.), Mey., Brückner und — wiewohl in bestimmtem Tendenzinteresse — von Baur und Hilgenfeld. Es wurde angenommen, daß das *τοῦ-τοῦ* sich auf den Tempel, aber nicht als solchen, sondern als „den Sitz und das Schema des jüdischen Gottesdienstes“ beziehe, den Jesus in seiner neuen Anstalt verklärt wieder aufrichten werde. Die Richtigkeit dieser Auffassung soll nach de W. sich aus Folgendem ergeben: 1) aus der Antwort der Juden B. 20. Aber wie wenig kann hier — selbst eine wohlwollendere Stimmung vorausgesetzt, als sie angenommen werden kann — eine Mißdeutung befremden, wo sie bloß davon abhing, ob der deiktische Gestus unbeachtet blieb, vgl. 8, 27. 52.? 2) Aus der darauf gegründeten Anklage der falschen Zeugen. Aber diese war nichts anderes, als das Echo der Mißdeutung ihrer Oberen. 3) Aus dem Ort, wo er sprach, und der in der Tempelreinigung liegenden Veranlassung. Wird aber das Vorangegangene in der oben angegebenen Weise gefaßt, entsteht nicht ein der sonstigen Anschauung Jesu von seinem Werk entsprechenderer und pragmatisch tieferer Sinn? „Es liegt sonst nicht in der Art Jesu, sich als Religionsstifter darzustellen; er ist vielmehr immer das persönliche Princip eines neuen Lebens in Gott“ (Brückner). Man fand überdies auch einen Widerspruch gegen den neutest. Lehrtypus darin, daß es sonst der Vater ist, welcher den Sohn erweckt, nicht aber dieser sich selbst. Hierauf würde in der That schon als Antwort genügen,

was Mey. sagt: „der auferstehende Christus errichtet eben durch sein Aufstehen den gebrochenen Tempel.“ Aber auch zu 10, 17. erkennt de W. an, daß das Auferwecktwerden durch den Vater das sich selbst Auferwecken nicht ausschließt. Nun treten jener Fassung auch folgende positive Gründe entgegen. Daß *ἐν τρισὶν ἡμέραις* sprüchwörtlicher Ausdruck sei für „in kurzer Zeit,“ ist nicht nachweislich; es wird nunmehr auch von de W. anerkannt, daß in der gewöhnlich zum Belege angeführten St. Jos. 6, 2. vielmehr ein Parallelismus stattfindet wie Sprüchw. 31, 15. 18. 21. 29. Sir. 23, 16. Wäre es indeß auch nachweislich, so würde der Ausdruck hier einen solchen prahlerischen Charakter erhalten, wie er Jesu von den falschen Zeugen vorgeworfen wird. 2) Weist das *τοῦτον* auf das Gebäude hin, so konnte der Ausspruch von den Juden kaum anders verstanden werden als so, wie er von den falschen Zeugen verstanden worden ist. Und worin sollte dann das Falsche ihrer Beschuldigung gelegen haben? darin, daß sie sagten, Christus selbst habe den Tempel brechen wollen, kann es doch nicht gelegen haben, auch gesteht Lücke selbst: „Aus historischem Interesse scheue ich mich nicht, die Deutung der falschen Zeugen bei Marc. für wahrer zu halten, als die des Ap.“ — Von Theodor Mops., Athan., Olsb., Brückner, Luthardt, auch von v. Gerlach, Besser, ist dem Ausspruch ein Doppelsinn zugeschrieben worden. Wird wie bei den Letzteren der entferntere Sinn als nicht neben, sondern innerhalb des nächsten liegend angesehen und so bestimmt, daß die Auferstehung Christi selbst die Grundlage des neuen geistigen Tempels werden solle, so mag man sich eine solche Ausdeutung gefallen lassen. Sie liegt der Erkl. von Theodor Mops. zu Grunde: *Ἐπειδὴν γὰρ ἀνελεῖν με δόξητε, τότε ἀναστὰς πᾶσιν ἐαυτὸν γνωρίσω ὅστις εἰμί. Καὶ οὕτω ταῦτα μὲν τὰ πάλαι λυθήσεται κτλ.* Auf welche Weise Athan. den Doppelsinn hineingetragen, ist nicht deutlich. Zuerst giebt er die Erkl. vom *σῶμα* Christi, fügt dann aber hinzu (Opp. I. 546. ed. Paris.): *τὰ τοίνυν Ἰουδαίων λέλυται, σκιά γὰρ ἦν, τὰ δὲ τῆς Ἐκκλησίας ἡδρασταί.*

B. 20—22. Im Gegensatz zu den 3 Tagen erwähnen sie der langen Zeit, welche im Folge mehrfacher Unterbrechung für den durch Herodes veranstalteten Umbau des Serubabelschen Tempels erforderlich gewesen, welcher vom 19. J. (v. Gumpach altj. Kalender S. 143.) a. Chr. begonnen und erst 64. p. Chr. unter Agrippa II. beendet worden. — Der Glaube der Jünger wird als ein Glaube an die Schrift bezeichnet; denn in ihr war nach Luc. 24, 26. die Nothwendigkeit von Christi Leiden und *δόξα* vorhergesagt, vgl. Joh. 10, 9. 1 Kor. 15, 4. Fragen wir von unserm exegetischen Standpunkte aus, in welchen alttest. Stellen von Jesu und den Jüngern die Auferstehung gefunden sehn möge, so ist zu berücksichtigen, daß, wie die St. bei Luk. dies zeigt, die *ἀνάστασις* als die beginnende *δόξα* gefaßt und demgemäß Aussprüche wie in Jes. 53. Ps. 16, 10. 22, 25. hieher gezogen wurden.

Eine Tempelreinigung wird auch in den synopt. Evv. erwähnt Matth. 21, 12. Marc. 11, 15. Luc. 19, 45. Während die ältere Ausleg. eine zweimalige Handlung dieser Art annahm, Mel. wegen der Tagesdifferenz bei Marc. selbst eine dreimalige, wurde von den neueren, auch noch von Brückner, nur eine einmalige angenommen. Diejenigen, welche das 4. Ev. vor den Synopt. bevorzugen wie Lücke, Neander u. a. geben auch hier dem joh. Bericht den Vorzug. Die pragmatische Begründung bietet sich allerdings nach dem bereits Angeführten am meisten am Anfange der Amtswirksamkeit Jesu dar. Für diesen Zeitpunkt spricht auch, daß nur hier ihm von den Oberen die Legitimation abgefordert wird, der Ausspruch B. 19. aber, welcher in der synopt. Erzählung fehlt, sich auch durch die Bezugnahme auf denselben bei den falschen Zeugen als historisch rechtfertigt. Allein wäre es denn unglaublich oder auch nur unwahrscheinlich, daß der lediglich durch die Macht des überwältigenden persönlichen Eindrucks des prophetischen Mannes diesmal vertriebene Haufe sich schon bei dem nächsten Paschafeste wieder eingefunden hätte? Fand der neue Prophet bei den Oberen statt Unterstützung sogar Widerwillen, wie sollte es glaublich sehn, daß durch diese einmalige Vertrei-

bung einer, zugleich im Interesse der Festbesucher gegründeten, Ansitte für immer hätte Gehalt geschehen können? Nun lagen überdies schon 2 Jahre dazwischen. Freilich fehlt jede Rückweisung auf den früheren Vorfall, aber wen könnte dies bei der Beschaffenheit der synopt. Evv. verwundern, welche nie etwas anderes als die Schlagworte erzählen.

B. 23—25. Während von Christo in Galiläa nur vereinzelte Wunder in engeren Privatkreisen gethan worden, verrichtet er hier viele und öffentliche, vgl. 4, 45. Doch ist der erweckte Glaube nur oberflächlich (vgl. 8, 31.), daher vertraut auch Christus sich ihnen nicht an — wie Calv. dem Sinne nach es ausdrückt: non habet eos pro germanis discipulis; er geht in seinen Mittheilungen an sie nicht über die elementarische Wahrheit hinaus. Doch wird in dem empfänglichen Nikodemus ein Beispiel angeführt, wo der oberflächliche Glaube zu einem tieferen übergeleitet wird. Das höhere Wissen Christi ist dem Begriffe des Prophetismus angemessen — das Durchschauen der Mysterien der Menschenbrust (1 Kor. 14, 25. vgl. die Aeußerung des Iren. über das *προφητεύειν*). Der Art. in *ὁ ἄνθρ.* bezeichnet das bestimmte Individuum, mit dem er es eben zu thun hatte.

Kapitel III.

- 1) Ein Beispiel, wie der oberflächlich Wundergläubige zum inneren Glauben hingeführt wird 1—15. 2) Dieser innere Glaube ist die *xplais* der Menschheit 16—21. 3) Auf dem Schauplatze des Täufers nimmt Jesus zu, während dieser mit Willigkeit abnimmt 22—36.

B. 1. Der Ev. giebt ein Beispiel jenes wie Luth. ihn nennt „Milchgläubens“, welcher aber des Fortschritts zu einem höheren fähig ist. Es war eines der tiefsten Mißverständnisse des apostolischen Christensinnes, wenn Strauß meinen konnte, die Fiktion einer solchen Erzählung wie die von Nik. sei aus dem Stachel hervorgegangen, den der Vorwurf in der ersten Christengemeinde zurückgelassen, daß kein Vornehmer sich zu ihr bekannte. „In der ersten christlichen Zeit fand man nur Ursache, sich dessen zu rühmen, daß das Christenthum seine neue Schöpfung unter denen, welche vorher nichts hatten, hervordrachte, durch die Ungebildeten die Weisen der Welt beschämte“ (Neander). Nicht weniger verfehlt ist es, wenn Baur diesen Nik. dem angeblichen Pragmatismus des Ev. gemäß als Repräsentanten des äußerlich gläubigen, im innersten Grunde aber ungläubigen Judenthums ansehen will. Aber wie von Luthardt bemerkt worden, ist ja dieser beginnende Glaube vielmehr ein verhüllter ächter, welcher im Verfolge sich nur immer herrlicher als solcher herausstellt; auf diesen Einwurf läßt Baur in seiner Kritik von Luthardt (Zeller 1854. S. 203.) die Antwort vermissen.

Was die Person des Nik. betrifft, so hat Delitzsch aufs neue die talmud. Stellen über einen bis zur Zerstörung Jerusalems an Leben gebliebenen Nik. zusammengestellt, welcher auch בניי genannt wird, ein Name, den eine andere

St. des Talmud einem Jünger Jesu beilegt (Guericke luther. Zeitschr. 1854. S. 4.). Nur erwähnt der Talmud nichts weiter von jenem Nik. als seinen unermesslichen Reichtum, nicht aber, worauf es eigentlich ankäme, seine Meisterschaft in Israel. In der gangbaren Ansicht wird Nik. zu niedrig gestellt. Es muß berücksichtigt werden, wie viel ein Mann, wie er, zu überwinden hatte, um auch nur bei Nacht zu dem galil. Rabbi zu kommen. Er war Mitglied des obersten Gerichtshofes und nach seiner Aeußerung in B. 4. bejahrt, auch wird er, wie die Mehrzahl der Synedristen, zu der pharif. Partei gehört haben. Wie viel er durch ein Bekenntniß zu Jesu bei seinen Amtsgenossen auf das Spiel setzte, ist er sich auch R. 7, 50. bewußt. Man achte auch darauf, wie entfernt der Ev. sich von apokryphischer Uebertreibung hält: nur sehr allmählig ist der Glaubensfortschritt des Nik., welcher auch R. 7. noch von der Menschenfurcht seiner Standesgenossen erfüllt ist (12, 42.), aber gerade unter den Umständen mit dem entschiedenen Glauben hervortritt, welche seinen Glauben als Thorheit darzustellen scheinen konnten (19, 39.). Das bei Nacht Kommen ist ganz entsprechend dem Charakter der ähnlich gefinnten Standesgenossen 12, 42.; auch ist der von Nik. gebrauchte Plur. in der Anrede an Jesum wohl auf eben solche mit zu beziehen. Ob der Ev. Ohrenzeuge dieses Gesprächs war? Unverdächtige Ohrenzeugen würde Nik. wohl zulässig gehalten haben; doch könnte auch aus dem Munde Jesu ein Bericht an die Jünger gekommen seyn. — Im Munde des Pharisäers ist die Anrede mit dem Ehrenpräd. „Rabbi“ charakteristisch (Matth. 23, 8.); das Ausgezeichnete, was er diesem Rabbi beilegt, ist sein prophetischer Charakter, welcher in dem ἔρχεσθαι ἀπὸ Θεοῦ liegt, vgl. zu 1, 6. und ἔρχεσθαι 1, 15. Nik. macht jenen Schluß, auf welchem überhaupt der Wunderbeweis ruht: Worte und Werke haben dieselbe Quelle.

B. 3. Die Antwort tritt in Contrast zu der ehrenvollen Anrede, Luth. „das wäre ja eine unfreundliche Antwort auf einen freundlichen Gruß.“ In dieser Incongruenz hat man „joh. Manier“ gefunden (s. ob. S. 53.). Viele

glaubten, das Mißverhältniß aus Unvollständigkeit des Redeberichts erklären zu müssen: die neuere Gregese verwirft dies. Aber daß der Schriftgelehrte nur mit dieser kurzen Erklärung vor Jesu getreten und nun die weitere Aeußerung desselben erwartet habe (Meander), oder daß er von Jesu unterbrochen worden, läßt sich doch nicht glauben, da sich ja zeigt, wie sonst überall die Evv. nur die Schlagworte aus Jesu Reden berichten. Wir werden daher anzunehmen haben, daß der Schriftgelehrte nach dem von Christo selbst ausgesprochenen Schlusse (Matth. 12, 28.) erklärt hat, wie er das Auftreten dieses wunderthätigen Propheten als das Signal der Erscheinung der βασιλ. τ. Θεοῦ ansehe, oder, wie Mey. meint, daß eine solche Erklärung in seiner Absicht gelegen und Jesus, sein Inneres durchschauend, ihm mit der Gegenrede zuvorgekommen sei. Denken wir uns nämlich den Bericht auf Mittheilung Jesu beruhend, was würde er den Jüngern gesagt haben? Doch nur dies: „der Lehrer erkannte meine Wunder an, aber ich erklärte ihm, wie wenig damit gethan sei.“ Chrys. giebt der Hinweisung auf die Nothwendigkeit der neuen Geburt den Zweck, den Nik. zur richtigen Erkenntniß der Person Christi zu führen, Calv., ihn zu einem auditor spiritualis zu machen, Dräseke, B. Crus., ihn daran zu erinnern, daß hier mehr als ein bloßer διδάσκαλος aufgetreten sei. — Ἰδεῖν Hebraismus im Sinne von „erfahren, theilnehmen“ Matth. 8, 51. Luc. 2, 26. Apg. 2, 27. — Ἄνωθεν von Orig., Cyrill, Gr. und fast allen Neueren für οὐρανόθεν, ἐκ Θεοῦ und zwar darum, weil auch B. 31. und 19, 11. es nur in dieser Bed. vorkomme und Joh. sonst nur das γεννηθῆναι ἐκ Θεοῦ kenne 1, 13. 1 Joh. 2, 29. 3, 9. 4, 7., nur bei Paulus und Petrus finde sich dieselbe Sache unter dem Gesichtspunkt einer ἀναγέννησις gestellt, παλιγγεννησία Tit. 3, 5., ἀναγεννηθῆναι 1 Petr. 1, 3. 23., wie sich denn auch von Justinus an diese Terminologie im kirchlichen Sprachgebr. findet (vgl. die Citate ob. S. 27.). Diesem letzteren gemäß erklären nun auch der Syr., Bulg., Dtsch., Meand., Stier, Luthardt. Hiefür spricht, daß, wenn Jesus im Aram. אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי gebraucht, es vollends unerklärlich wäre, wie Nik. dieses im Sinne

eines *δεύτερον γεννηθῆναι* habe mißverstehen können. Der sprachliche Einwand, daß *ἄνωθεν* nicht iterum bedeute, sondern „von vorn herein,“ ist nicht triftig; denn wie *denuo = de novo* zeigt, so sind beide Begriffe eng verwandt, können synonym neben einander stehen (Gal. 4, 9. Weisß. 19, 6.) und wirklich mit einander vertauscht werden, wie in der Formel *ἄνωθεν γεννᾶσθαι* bei Artemidorus *Oneirocriticon* I. c. 14.: „wer ein schwangeres Weib hat und träumt, daß er von einem Weibe geboren werde, dem bedeutet es: *παῖδα αὐτῷ γεννήσεσθαι ὁμοιον κατὰ πάντα: οὕτω γὰρ ἄνωθεν αὐτὸς δόξειε γεννᾶσθαι*. Auch hatte wohl Rif. Analogien im damaligen jüdischen Sprachgebr.: tr. Jevamoth f. 62, 1. heißt es: „wer ein Proselyt wird, ist כקטן ברך, wie ein neugeborenes Kind.“ In Tr Gibborim f. 19, 3.: „ein Mann der Buße muß werden, wie wer heut geboren ist.“ Für die Begriffsbestimmung der Wiedergeburt liegt hier noch nichts anderes vor, als daß sie keine *reformatio moralis*, sondern die Einpflanzung eines *καινὸς ἄνθρωπος* (Kol. 3, 9.), wie auch Joh. von einem neuen von Gott eingesenkten *σπέρμα* spricht 1 Joh. 3, 9. Luth.: „Meine Lehre ist nicht vom Thun und Lassen, sondern vom Werden.“

B. 4. Nach dem Vorgange von Strauß hat man hier einen besonders starken Beweis der joh. Manier gefunden, die Gegner Jesu als höchst stumpfsinnig darzustellen. Man giebt das absurde Mißverständniß zu, will es indes dadurch begreiflich machen, daß der Schriftgelehrte durch das *ἄνωθεν γεννηθῆναι*, worin er etwas Wunderbares ahnet, „perplex“ geworden. Brückner meint, daß aus der sinnlichen Richtung des Wunderglaubens ein so krasses Mißverstehen wohl begreiflich sei. Wettst., Lampe, Knapp, Meand. meinen, die Unverständlichkeit habe nur darin für den Mann gelegen, daß nicht einem Heiden, sondern ihm dem Juden eine solche Umwandlung zugemuthet werde — worauf jedoch in seiner Frage keine Hindeutung liegt. Auf ein Nichtverstehen führt indes auch der Text keinesweges; wie würde ihm sonst Jesus denselben Ausspruch im Wesentlichen wiederholen, wie würde Rif. nach der dann folgenden Erörterung abermals fragen, *πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι?*

Wie würde Christus ihm den Unglauben an die *ἐπίγεια* vorgeworfen haben und geneigt gewesen seyn, ihm alsdann noch B. 13. ein *ἐπουράνιον* zu verkünden? Vielmehr kann es sich mit diesem *πὼς δύναται* nicht anders verhalten als mit dem *τις δύναται* der Jünger Matth. 19, 25., worauf Jesus ebenso wie hier auf die Kraft Gottes verweist. Demnach fassen wir die Frage mit Schweizer, B.-Crus., auch Besser, bildlich und comparativisch und *μη δύναται* eigentlich: „eine neue geistige Geburt verlangst du? wie könnte diese an einem schon alten Menschen noch stattfinden? sie ist doch ebenso unmöglich als ein Zurückkehren in den Mutterchooß.“ Wenn Nik. von einem *γέρον* spricht, so denkt er dabei wohl an seine eigene Person. Wenn nun von Brückner gegen diese Fassung eingewendet wird, eine Vergleichung liege im Text nicht vor, so ist sie freilich nicht ausgedrückt, aber die Frage ist nur, ob sie nicht durch den Context an die Hand gegeben werde?

B. 5. Dem Zweifel am Vermögen tritt eine erneute Versicherung der Nothwendigkeit entgegen, mit welcher denn auch die Möglichkeit der Sache vorausgesetzt ist. Die Versicherung wird durch das doppelte *ἀμήν* noch verstärkt, die Möglichkeit schon hier und noch deutlicher B. 8. durch Angabe der Faktoren dieser neuen Geburt erwiesen. Der eine derselben, das Wasser, tritt in B. 8. zurück, so daß das Hauptgewicht auf das *πνεῦμα* fällt. Fragen wir nun, was nach biblischer, insbesondere joh. Anschauung *ἕδωq* hier bedeuten kann, so liegt unzweifelhaft am nächsten, an die Taufe zu denken. Hiefür sprechen die Stellen, in welchen von der Taufe als *λοῦτρον παλιγγενεσίας*, als Reinigungsmittel, gesprochen wird Tit. 3, 5. 1 Petr. 3, 21. Ephes. 5, 26. Hebr. 10, 22., namentlich aber 1 Joh. 5, 6., wo *ἕδωq* zwar von der an Christo vollzogenen Taufe verstanden werden kann, eher aber doch von dem Zeugnisse des Sakraments, durch welches das *αἷμα* zugeeignet wird. Gerade mit der Taufe ist die *δωρεὰ τ. πνευ. τ. αγ.* verbunden Apg. 2, 38., das Wasser ist nach 7, 39. das Symbol der Geistesmittheilung, vgl. zu 1, 33. Von dem Sakramente der Taufe erklären es nun auch die Kirchenväter (s. Suicer Thes. s. v.

ἀναγεννηθῆναι), die kath. und luther. Kirche. Ohne nöthigen Grund wird die Gregese von dieser Fassung nicht abgehen dürfen (Mey., de W.). Ein solcher scheint nun darin zu liegen, daß für Nik. die Hinweisung auf die christliche Taufe, wie Calvin sagt, *intempestiva* gewesen wäre. Zwar vernehmen wir bald darauf, daß Jesu Jünger taufeten (4, 2.), aber es wird sich bei dieser St. ergeben, daß mit dieser Taufe eine Geistesmittheilung nicht verbunden gedacht, also auch hier nicht Nik. auf dieselben hingewiesen werden kann. Von Strauß, Br. Bauer ist nun eine Beziehung auf die spätere christliche Taufe anerkannt worden, allein eben nur als Eintragung des Ev. Stand in-
 deß die Taufe als nothwendiger Inaugurationsakt für die Aufnahme in seine Kirche vor Jesu Bewußtseyn, so läßt sich doch nicht einsehen, warum er nicht vor Nik. davon sprechen konnte, wengleich in damals noch unverständlichen Worten (s. ob. S. 112.). Ganz unverständlich konnte das Wort ohnehin für ihn nicht seyn, da er die Austrationen des N. T. und die Johannestaufe kannte. Der historische Standpunkt des Jüngers wird ja auch darin berücksichtigt, daß im Folgenden seinem praktischen Bedürfnisse gemäß nur das *πνεῦμα* betont wird. Als dogmatische Beschränkung des Ausspruchs ist übrigens noch hinzuzufügen, was auch das luth. Dogma anerkennt, daß nicht absolute, sondern nur ordinare eine Abhängigkeit der Geistesmittheilung von der Taufe zu statuiren (Apg. 10, 47.) Quenst. IV. 478. — Was nun die Bed. des *ἐκ* bei dieser Fassung betrifft, so wurde es von der luth. Dogmatik als Bezeichnung der *causa materialis* angesehen: *ex aqua per sp. s. elevata*, wie auch Ammonius, Chrys.: *τὸ ὕδωρ ἐν τάξει τῆς μητροῦ λαμβάνεται, τὸ δὲ πνεῦμα ἐν τάξει τοῦ διαπλάττοντος δεσπότου*; dagegen war von Musäus die instrumentale Bed. vertheidigt worden (Quenst. IV. 110.). Während dieser Ansicht die meisten Neueren beitreten, schließt de W. der älteren sich an: „*ἐκ* schwerlich die bloße Hervorbringung, sondern wie 1, 13. das Element.“ Das Richtige ist wohl eine mittlere Ansicht, daß *ἐκ* die Quelle bezeichnet und die Ursächlichkeit unter dem Gesichtspunkte der

Kraftäußerung, des Bewürkens faßt, wie in den Stellen von der Welterschöpfung durch Gott 1 Kor. 8, 6. Röm. 11, 36. Als *causa materialis* wurde *ἐκ* am liebsten bei einer mystischen Auffassung des Taufwassers genommen wie Olsk.: „das Wasser das weibliche Princip der Wiedergeburt, das in lauterer Buße gereinigte Element der Seele“ und noch neuerlich in dem Aussage von Wosß (in Guericke's luth. Zeitschr. 1853. S. 104.) „das Wasser das empfangende, Leben vermittelnde Element, während der Geist das plastische.“ Nur die vereinzelte Stimme eines Anonymus in cat. Corder. erklärt das Wasser nicht von der Taufe, sondern von der *καταίρουσα διδασκαλία*. Mit Entschiedenheit aber Calv.: nullomodo adducor, ut Christum de baptismo verba facere credam. Mit Ausnahme von Aretius, Beza u. e. w. sieht auch die reformirte Gregese wie die Arminianer und Socinianer allgemein *ἕδος* als bildlichen Ausdruck für die reinigende Kraft des Geistes — beide Ausdrücke zusammen als *ἐν διὰ δυοῖν* an, Pisc., Grot., Episc., Neander. B.-Crus. denkt an die Johannes-, Schweizer an die Proselytentaufe mit Supplirung eines „nicht bloß, sondern auch.“

B. 6. Begründung der Nothwendigkeit der Wiedergeburt. Das neutr. dient zur Bezeichnung allgemeiner Kategorie. *σάρξ* nach der *notio adjuncta* des Wortes — ähnlich wie „der Sterbliche,“ das Menschliche mit dem Nebenbegriff der (sinnlichen) Schwäche und Sündhaftigkeit (s. die Entwicklung des Begriffes in m. Comm. zu den Röm. 5. U. 496.). Was *ἐκ τ. σαρκός*, d. i. durch die Würksamkeit der *σάρξ* (s. *ἐκ* in B. 5.), also durch sarkische Zeugung geboren worden, trägt in seinem Wesen den Charakter seines Principis, und ebenso auch bei dem Erzeugnisse des göttlichen Geistes. So resultirt denn, daß jeder fleischlich Erzeugte, so lange der Akt göttlicher Erzeugung nicht hinzutritt, von der *βασ. τ. Θεοῦ* ausgeschlossen ist.

B. 7. 8. Eine neue zweifelnde Aeußerung oder Miene des Nik. anzunehmen, ist keine Veranlassung. Nachdem die Nothwendigkeit der neuen Geburt versichert worden, wird

dem Hauptbedenken des greisen Jüngers begegnet, der an der Möglichkeit einer solchen Kraftwirkung von oben zweifelt. *Πνεῦμα* nicht vom Geist Gottes zu verstehen (Orig., Aug.), vielmehr hat der Doppelsinn des Wortes *πνεῦμα*, zu dieser Vergleichung Anlaß gegeben. Das Bedenken des Nik. wird zunächst wie Matth. 19, 26. mit Verweisung auf die göttliche Allmacht beseitigt. *Ὅπου πνεῖ*, Chrys.: *ὅτι ὁ κολύων οὐδείς τῆδε καὶ ἐκεῖσε φέρεσθαι*. Wird dies in aller Strenge genommen, so schließt es die *gratia specialis* und *irresistibilis* in sich, welcher Sinn auch im 5. Art. der Augustana, wo von diesem Spruche Gebrauch gemacht ist, gefunden worden von Crocius *comm. super confessione Augustana* c. 25. und 50., J. Müller „die erste Generalsynode“ S. 90. Welche kolossalen Hypothesen von der luth. Dogmatik aufgeboren wurden, um den betreffenden Instanzen zu begegnen, s. bei Duenst. III. 475., einfacher in *Carpxov isagoge in libros symb.* S. 252., am einfachsten sagt Mald.: *vult autem non omnia animare, sed ea, quae ita affecta sunt, ut animari possint*. Doch wird von Calv. der Ausspruch nicht in jenem Sinne benützt, sondern es wird, wie dies der Arminianer Episc. Opp. II. a. 355. im anticalvinist. Interesse fordert, der Vergleichungspunkt nur in die Unverständlichkeit der Wirkung des Windes gesetzt, und so auch lutherischerseits Chemnitz, Tarnob. Richtiger wird gesagt werden, daß *ὅπου θέλει, πνεῖ* ebenso wenig als Matth. 19, 26. dogmatisch gepreßt werden darf, indem damit nur die Größe der Kraft, die *πνοή βίαία* (Apg. 2, 2.), hervorgehoben werden soll. Der Schriftgelehrte sollte nun auf die Nothwendigkeit des Glaubens hingeführt werden und dies geschieht durch Verweisung auf das Geheimnißvolle in jener Thatsache. — Die Ursachen des gestörten Gleichgewichts der Luft sind so complicirter Art, daß, wo die Luftwellen anfangen und enden, schwer zu erforschen (Ps. 135, 7. Pred. 11, 5.). Auch Xenoph. Memorab. 4, 3, 14. ist der Wind das Bild der dem Wesen nach unsichtbaren, in den Wirkungen spürbaren Gottheit. Hier bezeichnet *φωνή* nicht sowohl die Wirkung, als das in die Wahrnehmung Fallende. Stier: „der

Glaube kommt ἐξ ἀκοῆς Röm. 10, 17., nicht nur aus dem leiblichen Hören der Predigt, sondern jedesmal zugleich, manchmal sogar allein durch inneres Vernehmen.“ Will man das πῶθεν und ποῦ (im Sinne von ποῖ) specieller deuten, so mag man dabei an jene Luftschwingungen der gratia praeparans denken, durch welche die Wiedergeburt sich vorbereitet, und an jenes herrliche, aber der Vorstellung sich entziehende Ende der religiösen christlichen Entwicklung 1 Kor. 15, 28.

B. 9. Luth.: „da wird Nif. noch toller, versteht das Gleichniß gar nicht,“ aber vgl. was oben gesagt ist S. 120. Richtig Grot.: πῶς haesitantis est. Auch auf ihren gewaltigen geistigen Faktor zurückgeführt, erscheint ihm jene Umwandlung immer noch als ein Unerreichbares. Doch darf vielleicht mit Stier gesagt werden: „jetzt fragt er wirklich, statt zu widersprechen.“

B. 10. Glauben an die Kraft des heiligen Geistes hätte nothwendig ein Schriftgelehrter haben müssen, war doch insbesondere für die messianische Zeit auf so eindringliche Weise „ein neuer Geist,“ „ein neues Herz“ verheißen Jer. 31, 33. Ez. 11, 19. 18, 31. 36, 26. Der Art. vor διδάσκαλος rhetorisch, wie ὁ λόγος 5, 34. (Bernhardy Syntax 315.), auch τοῦ Ἰσραήλ hat diesen rhetorischen Charakter.

B. 11. Ernstester Tadel dieses Unglaubens an die Kraft des göttlichen Geistes. Im Plur. ist dieser Tadel ausgesprochen: λαμβάνετε, nicht als Tadel der Juden überhaupt, sondern der Schriftgelehrten jener Zeit. Der Plur. in λαλοῦμεν nach Chrys., Cyrill, Dräseke von Christus in der Einheit mit dem Vater, nach Mald. de omnibus bonis testibus, nach Knapp, Hofmann von Jesu und Joh. dem Täufer, nach Theoph. als plur. majest. von Christo, und so die neueste Gregese (Lücke, Meh., de B. Stier). Aber es wurde bemerkt (S. 32.), wie ungewöhnlich dieser Gebrauch außer dem Briefsthl. auch 4, 38. giebt keinen genügenden Beleg. Nun geht doch aber der Tadel darauf hin, daß weder Nif., noch die Lehrer Israels seiner Zeit die Macht des Geistes verstehen, von welcher schon die

Propheten gezeugt hatten, in deren Kategorie Jesus den Nikodemus mit einbegriff: gewiß spricht also Christus von seinem eigenen vorher abgegebenen Zeugnisse über diese Geistesmacht und von dem der Propheten, Luth.: „ich mit Joh. dem Täufer und allen Propheten.“ — *Eidénai* drückt die Gewißheit aus, *ὄραν* die Unmittelbarkeit der Erkenntniß (s. zu 6, 46.).

V. 12. *Ei* von dem Wirklichen als hypothetisch gesetzten (7, 23. 13, 17.). *Tà épíγεια* kann nicht auf die vorher gebrauchte bildliche Redeweise gehen (Luth., Beza, Grot.), sondern nur auf die Wiedergeburt als einen auf Erden geschehenden Vorgang, vgl. 1 Kor. 15, 40. Phil. 2, 10. Dem gegenüber stehen die *ἐπουράνια*, das sind die göttlichen Rathschlüsse. So steht sich *τὰ ἐπὶ γῆς* und *τὰ ἐν οὐρανοῖς* Weish. 9, 16. gegenüber, welches V. 17. durch die *βουλή* Gottes erklärt wird — unrichtig Luth., Lampe, daß schon V. 13., wo dreimal von *οὐρανός* die Rede, die *ἐπουράνια* beginnen. Lücke findet bedenklich, daß ja auch die Erlösung durch den Kreuzestod eine irdische Thatsache sei, aber — doch eine solche, die ihre religiöse Bed. nur erhält durch die darin sich vollendende göttliche *βουλή*. Wenn Christus nun dennoch V. 14. 15. das *ἐπουράνιον* ausspricht, so rechnet er auch nicht auf den gegenwärtigen Glauben des Schriftgelehrten, daß er sich aber über die zukünftige Frucht dieser Eröffnung nicht getäuscht, zeigt der feste Glaube desselben, nachdem der Messias wirklich den schmachvollen Tod erlitten hatte.

V. 13. Das *καὶ* motivirt seine Prærogative, die *ἐπουράνια* versprechen zu können, es ist daher dem Sinne nach = *καὶ γάρ* oder *καὶ — δέ*. — Auch für andere Joh. Stellen ist der Begriff *οὐρανός* zu fixiren. Lampe im Gegensatz zu der Lehre von dem *coelum empyreum* der reform. Dogmatik: *generatim coelum est symbolum rerum omnium supra nos et extra conspectum nostrum in altum evertarum*. Dem entsprechend die luth. Fassung: *non τοπικῶς*, sed *τροπικῶς* sumendum, von dem *status majestatis divinae* (vgl. Flacius Clavis). Doch will Quenst. (III. 395.) bei dem dritten *ἐν οὐρανῷ* an den *status beatitudi-*

nis gedacht wissen. Dem joh. Sprachgebrauch entsprechender ist es, einfach nach dem rabb. Sprachgebrauch die metonym. Uebertragung von οὐρανός der sedes divina auf Gott selbst anzunehmen, so ἐξ οὐρανοῦ ἐρχόμενος 3, 31., ἐκ τ. οὐρ. δεδομένον 3, 27. — Das Perf. ἀναβέβηκεν nach Aug., Tarn., Galov, Beng. für das Fut. von der zukünftigen adscensio, von Beza, Camero, Grot., Lücke u. d. M. ἀναβαίνειν εἰς τ. οὐρ. tropisch von der unmittelbaren Erkenntniß göttlicher Dinge nach Spr. 30, 4., das Richtige bei Jansenius, Mey.: nullus hominum in coelo fuit, quod adscendendo fieri solet, ut ibi coelestia contemplaretur, nisi etc. Ὁ καταβάς Hunnius, Quenst.: descendit ratione divinae naturae, non quidem motu locali, sed humanae naturae assumptione et voluntaria exinanitione. Ὁ ὢν ἐν τ. οὐρ. Chryf., Severus, Ammon., die ref. Ex. bei Galv., Pisc., Lampe, wie hier auch die luth., will υἱὸς ἀ. nicht als Bezeichnung der menschlichen Natur, sondern der ganzen Person in ihrer Erniedrigung angesehen, das εἶναι ἐν οὐρ. aber entweder auf die omnipraesentia oder auf den status beatitudinis bezogen wissen. Eine solche Fassung schien eine doppelgängerische Ansicht auf Christi Person zu übertragen, daher Er., die Socinianer, Semler und auch Luthardt das Partic. imperfektivisch erklären „welcher war.“ Doch erhält der Zusatz neben ὁ καταβάς dadurch etwas Müßiges. Liegt in ἐν οὐρ. nichts anderes als ἐν Θεῷ (3, 21.), so sagt der auffallende Ausdruck nichts anderes aus als der gangbare ἐν πατρὶ εἶναι 14, 11. und bezeichnet nach de W. „die bleibende reale Offenbarung Gottes in Christo.“

B. 14. Καί fort schreitend. Der Zusammenhang wird sehr verschieden bestimmt; unserer Ansicht nach (vgl. de W.) bildet B. 13. den Uebergang zur Mittheilung des ἐπουράμιον, jedoch nicht nach seiner ideellen Seite als βουλὴ τ. χάριτος, sondern nach der Seite seiner sinnenfälligen Erscheinung, in welcher es für die σὰρξ ein σκάνδαλον war. Eben vermöge dieses seines Charakters konnte auch Christus B. 12., wo gerade auf diese βουλὴ als die Centralwahrheit des Ev. hingedeutet wird, bei Mittheilung der ἐπουράνια

nur dem Unglauben zu begegnen erwarten. Wie nach dieser Seite hin die Rede sich recht eigentlich auf historischem Boden bewegt, so auch in dem typischen Argument, welches ganz der Art entspricht, wie der Erlöser in den Synoptikern aus unscheinbaren alttest. Aussprüchen die christliche Wahrheit deducirt, Gl. ord.: *magistrum legis ad significationem legis invitatur*. Nicht leicht würde es unter uns einem noch so bibelkundigen Leser beifallen, gerade jenes Faktum, auf das er hinweist, als ein Vorbild hervorzuheben. Die Aufrichtung jenes Schlangenbildes als Panier (4 Mos. 21, 8.), worüber vgl. Buxtorf diss. in der Abh. *historia serpentis aenei*, hat innerhalb des mosaischen Cultus etwas so Befremdendes, daß der Erzählung auch neuerlich ein ganz anderer ursprünglicher Sinn untergelegt worden (Meier „über die eherne Schlange“ in Zellers theol. Jahrb. 1854. S. 4.). Die von Christo gegebene Deutung scheint jedoch dem jüdischen Schriftforscher nicht so fern gelegen zu haben, da dieses Schlangenpanier auch Weish. 16, 6. als *ὄψολλον σωτηρίας* angeführt wird. Wie *ὑψοῦν* in Bezug auf die Schlange ein Aufrichten am Holz bezeichnet, so muß auch in dem *ὑψωθήναι* zunächst eine Beziehung auf die Kreuzigung liegen. Dem Joh. muß es die nächste gewesen seyn, da er *ὑψοῦν ἐκ τ. γῆς* selbst 12, 34., wo es nicht nahe lag, so deutet, und dort auch die Juden das Hinweggenommenwerden von einer Wegnahme durch den Tod verstehen. So tritt denn auch 8, 28. dieser Sinn noch deutlicher hervor. Nun deutet aber diese letztere St. wie auch 12, 34. auf den Neben Sinn einer Erhöhung. Es muß demnach im Aram. ein Wort gebraucht worden seyn, welches beide Auffassungen zuließ und dies gilt von *קרי* (gegen Bleek's Beiträge S. 231.), welches im späteren Chaldäischen wie im Hebr. „aufrichten,“ im Syrischen „kreuzigen“ bedeutet, aber auch „erheben“ heißt, so Largum Jer. 3, 2. *קרי ירי*. Diesen Neben Sinn will Bleek und nach der Auffassung von Hofmann (II, 1. 198.) auch Luthardt sogar zu dem einzigen machen, nicht von dem Kreuz sei die Rede, sondern nur davon, daß Christus wie als Erniedrigter, so auch als Erhöhter Gegenstand des Glaubens seyn werde. Aber

sowohl 8, 28. als die joh. Auslegung 12, 33. lassen daran nicht denken. Vielmehr wird gerade der Doppelsinn sehr nahe gelegt durch die Art, wie Christus seinen Tod als seinen wesentlichen *δοξασμός* faßt (13, 31. 32.): nach Hamann's Wort ist „das Kreuz; der Stern mit abgenommenen Strahlen.“ Was nun die Vergleichungspunkte zwischen Christo und der Schlange betrifft, so hat der Typus dem typischen Scharfsinn deren mehrere dargeboten: der sündlose Menschensohn das Gegenbild der den Satan abbildenden giftigen Schlange; der gekreuzigte, welcher errettet, dem Anschein nach ein Sünder, eigentlich ein Schuldloser (Röm. 8, 3.), so Luther, Beng., Olsh., Jacobi in der Abh. in den Stud. 1835. S. 1., Pechler in den Stud. 1854. S. 826., Stier. Der zunächst sich darbietende Vergleich ist nur der: die schmachvolle Erhöhung wird für den Gläubigen eine heilskräftige seyn. Ein wesentliches Moment bei der Vergleichung war die *πίστις*, welche bei der erhöhten Schlange wie bei Christo die Bedingung des Heils. Das Endziel dieses Heils ist die *ζωή αἰώνιος*, sowohl als gegenwärtiges Gut gedacht (17, 3. 1 Joh. 3, 14. 15.), wie als jenseitig sich vollendendes (3, 36. 4, 14. 6, 27.). — *Αἰ*, jene ewige Nothwendigkeit zur Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses über die Menschheit, vgl. Luc. 24, 46.

B. 16. Daß der Ev. in dem Folgenden Jesum das Gespräch fortsetzen lasse, wird auch jetzt noch von B.-Crus., Stier, Mey. festgehalten. Was dagegen spricht, der reflexionsmäßige Charakter der Rede mit den Präter. *ἡγάπησεν, ἦν*, und der Gebrauch des *μονογενῆς* soll nach Mey. nicht entscheidend seyn, da *μονογενῆς* als einzelner vom Ev. dem Sprechenden geliebener Terminus angesehen werden könne, die Reflexion aber in den Verhältnissen begründet sei. Was das letztere betrifft, so urtheilt doch aber gewiß Neand. überzeugender: „Man erkennt den Ap., welcher die Wirkungen des Ev. in dem ihm vor Augen liegenden Laufe der Geschichte, das Gericht, welches die Verkündigung des Ev. begleitet, überschaut.“ Dazu kommt, daß doch 3, 31. noch stärker dazu nöthigt, eine hinzugefügte Ausführung des Ev. anzunehmen. Wie dort alles bis B. 31. dem hi-

storischen Standpunkte des Täufers angemessen, so hier alles bis B. 15. dem Standpunkte des Nik., daher denn seit Cr. die Meisten von hier an eine Commentation des vorangegangenen Themas finden (s. ob. S. 55.). B. 16. enthält nur bestätigende Wiederholung von B. 15., indem jene *βουλή* unter den Gesichtspunkt der allumfassenden Liebe gestellt wird (Röm. 8, 32.). Es ist der gesammte *κόσμος*, die Menschenwelt (bei Lampe mit der Beschränkung *universitas electorum*), für welche der Heilsrathschluß gilt (1 Joh. 2, 2.). *Ἔδωκε* könnte mit Rücksicht auf *ὑψωθῆναι* im Sinne des comp. *παρέδωκε* sc. *εἰς τ. θαν.* genommen werden (Röm. 8, 32.), vgl. *διδόναι ὑπέρ* Luc. 22, 19., oder auch vermöge der Anknüpfung des *οὕτω γὰρ ἀπέστειλεν* und bei Vergleichung von 1 Joh. 4, 9. = *ἀπέστειλε*, sc. *quem retinere sibi poterat* (Lücke); am besten wird wohl mit de W. bei dem Begriffe der Dahingabe stehen geblieben, so daß beides „an die Welt und zum Tode“ verbunden wird. Der Glaube auch hier als Bedingung der Theilnahme.

B. 17. Zur *κρίσις* sollte der Messias erscheinen (Mal. 4, 1. Matth. 3, 10.), doch sollte auch bei jener *κρίσις* der empfängliche Theil, das *σπέρμα*, der Rettung theilhaft werden (Jes. 10, 22. 65, 8. Röm. 9, 29. 30.). So sollte denn eine verdammende *κρίσις* nur das accidentelle Resultat seiner Erscheinung seyn wie auch nach Luc. 12, 51.

B. 18. 19. Auch mit diesem Maassstabe des Gerichts ist der Ev. überzeugt nichts Neues auszusprechen: *ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ κατασχευθήσεται* hatte auch Jes. 28, 16. in Bezug auf eine göttliche *κρίσις* ausgesprochen. Aber darin zeigt sich eine vergeistigtere Auffassung, daß der Ev., wie es die Wahrheit war, diese *κρίσις* als eine im Innern beginnende darstellt, insofern ja auch die *ζωή* diesseits beginnt und der Ausschluß von dieser ein verdammendes Gericht ist: eine einstige Vollendung der *κρίσις* ist damit nicht ausgeschlossen 5, 29. 1 Joh. 4, 17. Offenb. 20, 12. Die Bezeichnung des Sohnes als *μονογενῆς* soll hier noch mehr in das Bewußtseyn rufen, wie groß die durch den Glauben an ihn vermittelten Güter seyn müssen. Doch giebt *ὅτι* nicht den äußeren Grund an, warum das Gericht

verhängt worden (Chrys.) — nämlich wegen Nichtachtung des Sohnes Gottes, sondern die Art, wie es sich vollzieht, wie dies B. 19. näher entwickelt. — *Ἀντὶ* — *ὅτι* (1 Joh. 5, 11.) dient wie sonst das Demonstr. mit *ὅτι*, *ἵνα* zur Hervorhebung des Nachfolgenden Win. 144. 6. A. Die Liebe zur Finsterniß war der Grund, weshalb sie dem Licht sich verschlossen. *Μᾶλλον* entweder wie Orig. „vielmehr, eher“ (Herod. 7, 46.) oder vergleichend „mehr als“ vgl. 12, 43. Das Letztere Beng.: *amabilitas lucis eos percudit, sed obhaeserunt in amore tenebrarum*, eher wohl nach der Voraussetzung des Ev., weil das dem Menschen ursprünglich eigene *φῶς* (1, 4.) ihn die *ἀλήθεια* im Licht nicht völlig verkennen läßt. Die Motivirung durch *ἦν γὰρ* erhält durch B. 20. 21. ihr Licht. *Τὰ ἔργα* bei Joh. „die Lebensbethätigung“ nach der Erörterung in dem inhaltvollen Aufsatz von Luthardt „*ἔργον τ. Θεοῦ* und *πίστις* in ihrem gegenseitigen Verhältniß“ in den Studien und Kr. 1852. S. 2.

B. 20. 21. Obwohl *οἱ ἄνθρωποι* von der Gesamtheit zu sprechen schien, so sind dennoch Ausnahmen zu denken, wie auch 1, 11. 12. 3, 32. 12, 42. Diejenigen unter ihnen, welche die Finsterniß liebten, mußten — wie dies schon beim Bösewicht im Verhältniß zum Tageslicht seine Wahrheit hat, im Lichte Christi eine feindliche Kraft erkennen, die ihnen zur Beschämung diente — nicht sowohl vor der Welt, sondern vor der göttlichen *κρίσις* (vgl. den Gegensatz *ἵνα φανερωθῆ*), so fühlten sie sich also auch von dem Licht nicht angezogen. Allein nur von einem *μᾶλλον ἀγαπᾶν* war die Rede, es gab also auch Solche, welche zugleich die *ἀλήθεια* liebten. *Τὴν ἀλ. ποιεῖν* gegenüber dem *φᾶνλα πράσσειν* bei Joh. „der objektiven Wahrheit gemäß handeln“ — doch auch dies nicht von vereinzeltten Werken, sondern von der ganzen Lebensrichtung zu verstehen; ähnlich ohne Art. *ποιεῖν ἀλ.* „recht thun“ LXX. Nehem. 9, 33. Jes. 26, 10. Chryl: *ὁ ποιῶν τὴν ἀλ. ὁ τῆς ἀλ. ἔργων ἐραστὴς τε καὶ ποιητής.* — *Ἰνα φανερωθῆ* „er scheut nicht, vor Gottes Augen offenbar zu werden.“ — *Ἐν Θεῷ* wie sonst *ἐν κυρίῳ*, so daß Gott das Element und Princip der Lebensrichtung. Nicht die Absicht Ruhm zu

ärndten ist damit indicirt, sondern das gute Gewissen, welches sein Streben, wie schwach es auch sei, vor Christo darlegen kann, wodurch denn aber auch, was noch Finsterniß daran, die *κρίσις* empfängt. So die griech., kath. und arminianische Exegese: um zu Christo zu kommen, sei schon ein gewisses Streben nach dem Guten erforderlich. Die protest. Exegese und Aug. fanden jedoch diesen Sinn der *analogia scripturae* entgegen, wonach vor der Wiedergeburt ein *hominis spir.* nicht möglich. Nach Aug., Luth., Olsh., Stier soll daher *ποιεῖν τ. ἀλ.* im Sinne von „aufrichtig sehn“ verstanden werden. Aug.: *Quid est: facis veritatem? Non te palpas, non tibi blandiris.* Das *ὅτι*, welches bei Aug., Luth. unerklärt bleibt, von Cocc. u. a. gewaltsam erklärt wird, betrachtet Gl. ord. als Angabe des Grundes, warum er sich nicht scheue: *nisi enim D. sibi luceret, sibi non displiceret*, Stier hiemit zugleich als die Hindeutung auf fernere religiöse Entwicklung von diesem Anfange aus. Die Exkl. Aug.'s verwirft Calv. als gezwungen und betrachtet wie auch Aret., Mel., Chemn., Brenz, Tarnov B. 21. als antithetische Beschreibung dessen, was dagegen der Wahrheitsliebende, dessen Werke in Gott gethan, thun würde. Allein entweder würden alsdann alle Menschen in die erste Klasse fallen und keiner mehr übrig bleiben, der zu Christo käme, oder man müßte den schon Wiedergeborenen als Subjekt ansehen, wodurch der Parallelismus zerstört würde. Was aber die August. Fassung anlangt, so kann zwar, wie 1 Joh. 1, 6. zeigt (vgl. Düsterdieck zu d. St.), *τ. ἀλ. ποιεῖν* auch das *ἀληθεύειν* mit in sich befassen, doch ergibt sich bei dieser Fassung für das *ὅτι κτλ.* kein passender Sinn. Ueberdies entspricht die der obigen Exkl. zu Grunde liegende Anschauung gerade dem joh. Lehrtypus: „was aus Gott ist, hört Gottes Stimme“ 8, 47. 18, 37., „nur wen der Vater zieht, und wer von ihm lernt, kommt zu mir“ 6, 44. 45. Vgl. die weitere Rechtfertigung dieser Auffassung aus dem joh. Lehrbegriff in der angeführten Abh. von Luthardt S. 236 f. Man erinnere sich aus der Geschichte an einen Synesius, an den reichen Jüngling, dessen Selbstruh, nach

der Art wie Christus ihm begegnet (Mrc. 10, 21.), nicht als leere Prahlerei anzusehen, an den Schriftgelehrten Mrc. 12, 34.

B. 22—24. Aus der Stadt begiebt sich Jesus auf die *χώρα Ἰουδαία* (adj.) Mrc. 1, 5. Zu *ἐβαπτίζετο* vgl. die Anm. zu 4, 2. *Αἰνών* = *עֵינָן עֵינָן* welches adj. von *עֵינָן* „quellenreicher Ort“ (Ewald Lehrbuch 6. A. S. 365.), nach B. 26. diesseits des Jordan gelegen. Der Täufer setzt seine Vorbereitung auf den Messias fort bis zur Zeit der Reichsinauguration, indem er jedoch die Empfänglicheren wie den Joh. und Andreas in die Gemeinschaft Christi entläßt. — In B. 24. finden auch noch Mey., de W., Brückner „eine Berichtigung der synopt. Tradition Matth. 4, 12., wonach die Gefangennahme des Täufers mit dem Auftreten Jesu zusammenfalle.“ Allein Matth., bei welchem von Jesu Wirkksamkeit in Judäa überhaupt nicht die Rede, spricht nur vom Beginn seiner Wirkksamkeit in Galiläa und unteugbar sollte diese erst ihren eigentlichen Anfang nehmen, nachdem der Messias sich in Jerusalem bewährt hatte (s. oben S. 106. vgl. Ebrard Kritik S. 150.).

B. 25. Veranlassung zu dieser *ζητήσις* d. i. Disputation gab die Nähe beider Taufgenossenschaften, ihr Inhalt muß aus dem Nachfolgenden entnommen werden. Von den Johannesjüngern ging die Disputation aus: sie müssen der Taufe ihres Meisters, der *Ἰουδαῖος* aber der Taufe Jesu den Vorzug gegeben und sich dabei auf den Zulauf berufen haben. Ist dies von dem Juden in guter Meinung geschehen, so möchte man mit Chrysf., Semler, an einen von Jesu getauften Juden denken, würde aber ein solcher von Joh. bloß als *Ἰουδαῖος* aufgeführt worden sehn? Man wird daher an einen pharis. (4, 1.) Juden zu denken veranlaßt, welcher nur darum Jesu Taufe disputationsweise so hoch stellte, um die Jünger des Täufers zu reizen. *Καθαρισμός* ist die Taufe hier genannt nach der ihr beigelegten Wirkung, worauf sich eben der Streit bezog — sei es eine geistige, wie die *ΚΒ. καθαρσις* von der Taufe brauchen (vgl. Suicer), sei es eine leibliche, wie Josephus die Johannestaufe nur *ἐφ' ἀγνείᾳ τ. σώματος* dienen läßt (Antiqq. 18, 5, 2.). Was die Jünger referiren, muß die von

den Juden gebrauchte Instanz enthalten — ᾧ σὺ κτλ. bezeichnet Jesum als den Untergeordneten, ἴδε hebt das Ueber-
 raschende hervor, πάντες wie πᾶσα Matth. 3, 5. in popu-
 lärer Verallgemeinerung.

B. 27. Auch in den nachfolgenden Berichten des Ev. von den Zeugnissen des Täufers giebt sich der durch das Zeugniß desselben zu Christo geführte, ehemalige Johannes-
 jünger zu erkennen (s. oben S. 85.). Er benützt gerade diese Zeugnisse zugleich, um hiemit die Geschichte des Täufers abzuschließen, welcher bei ihm nicht weiter vorkommt. Die allgemeine Sentenz kann auf den Täufer bezogen werden (Chrill, Calv., Cocc., Beng., Lücke), der darauf hinweise, wie seine Aufgabe eben darin bestanden, den innigen Verkehr des Volkes mit dem Verheißenen herbeizuführen (B. 29.), wofür B. 28. spricht, aber als Erwiederung auf die Mittheilung B. 26. gedacht, muß vielmehr die Beziehung auf den darin liegen, dem ein solcher Zulauf nicht ohne göttliches Geschick zu Theil werden könne. Verwandt ist das von Gamaliel aufgestellte Kriterium Apg. 5, 34. Ueber οὐρ. vgl. zu B. 13. Nicht unhaltbar wäre auch eine Beziehung der Gnome auf das Verhältniß beider (Luthardt), wie er, der Täufer, eben nur zur Einleitung der Verbindung des Messias mit dem Volk bestimmt sei und nun, nachdem dies geschehen, er eben so in den Hintergrund treten müsse, wie jener in den Vordergrund.

B. 28—30. Die alttest. gefärbte Rede trägt das sonst vom Verhältnisse Gottes zum Volke gebrauchte Bild des ehelichen Verhältnisses auf den Messias über, durch welchen Gott um sein Volk wirbt, vgl. als Parallelen 2 Kor. 11, 2. Ephes. 5, 32. Dffb. 21, 2. 9. — Ὁ ἔχων τ. ν. „der, dem sie von Gott geschenkt worden,“ bei welchem Schenken vielleicht an das δεδομένον, an den Zulauf des Volkes, zu denken ist. Eine untergeordnete Stellung zu diesem νυμφίος nimmt der φίλος desselben ein, der bei der Hochzeit dienstthuende Freund, von welchem auch tr. Sanhedrin f. 27, 2. der Ausdruck צַדִּיק gebraucht wird, während sonst ὁ παρανύμφιος. — Ὁ ἑστηκώς nach Musc., Beng., Mey., de W. als Diener, um die Befehle zu vernehmen, φωνή von dem Hoch-

zeitsjubil Jer. 7, 34. 16, 9. 25, 10., in welchen Stellen von „der Stimme des Bräutigams und der Braut“ die Rede ist. Aber ἀκούει kann nur auf die φωνή gehen, deren er sich freut, und diese ist kein Befehl, dann kann aber auch ἑστηκώς nicht von dem Aufwarten zum Dienst verstanden werden, vielmehr ist mit Ehrh. f. zu erklären: δεικνύς, ὅτι τὰ αὐτοῦ πέπανται, καὶ ὅτι αὐτὸν λοιπὸν ἐστάναι χρὴ — sein Geschäft, nämlich als Vorläufer, ist vollendet. Bulling.: gratulatur sponso et sponsae de nuptiis contractis et adstans istis tacite in sinu gaudet. Φωνή nicht wohl vom Hochzeitsjubil zu erklären, da die Hochzeit erst mit der Reichsinauguration beginnen sollte, jetzt aber nur der Verkehr des Bräutigams mit der Braut eingeleitet ist, daher vielmehr von der Unterredung mit derselben. — Πεπλήρωται nach Meh.: „Insofern der Täufer die messian. Hochzeit proleptisch schon vollzogen sah, fehlte nichts mehr daran“ — eher „realisirt werden, insofern der Verkehr des Messias mit dem Volke bisher für den Täufer nur Gegenstand der Hoffnung gewesen;“ aber der Ausdruck χαρά τινος πεπλήρωται heißt idiomatisch bei Joh. „er freut sich vollkommen“ 15, 11. 16, 24. 1 Joh. 1, 4. So drückt er also nur das höchste Maas seiner Freude aus. — Von nun an mußte das Vorbereitungsgeschäft mehr und mehr seine Bed. verlieren und derjenige dagegen in den Vordergrund treten, der bald sein Reich aufrichten würde, die Fortwürcung des Täufers ist aber, wie Brückner bemerkt, hiemit nicht gerade aus- sondern eingeschlossen.

B. 31. 32. Hier schließt sich nun wieder eine Ausföhrung von der Hand des Ev. an (s. zu S. 129.), nach Hofmann (II, 1. S. 13.) soll nur Gedanken Ausdruck und Gedankenverbindung auf den Ev. zurückzuföhren sehn, nach S. 15. auch nur der „wesentliche Inhalt“ — so war doch kein Grund, denen zu widersprechen, nach welchen der Ev. „die Hand dazwischen gehabt haben soll.“ — B. 31. 32. föhrt aus und motivirt, was vorher von der Person Jesu gesagt war, B. 33—36., welche Frucht der Anschluß an ihn trägt. Ἐκ τ. γῆς, ἐκ τ. οὐρ. ist nach dem zu B. 13. Bemerkten zu erklären. „Hätte nicht aber

der Täufer zu viel gesagt, wenn er sein eigenes Zeugniß bloß irdischen Ursprungs seyn ließ?" wird von Hofmann gefragt. Um so deutlicher ist es, daß hier der Ev. redet, welcher das *λαλεῖν ἐκ τ. οὐρ.* B. 32. näher durch *ὁρᾶν* erklärt und 6, 46. dieses *ὁρᾶν* als adäquate Erkenntniß dem Sohne allein vindicirt. — *Οὐδεὶς λαμβάνει κτλ.* im Gegensatz zu *πάντες ἔρχονται* B. 26. und der Freude des Täufers über den Zulauf. Joh. überschaut die Geschichte im Ganzen, in deren Verlauf die Gläubigen eine verschwindende Minderheit.

B. 33. 34. Hier nun folgt, wie 1, 12. 12, 42. die Beschränkung der völligen Verneinung. — Da nach B. 34. Christi Wort Gottes Wort, so wird mit der Verwerfung seines Zeugnisses auch das Gottes verworfen (1 Joh. 5, 10.). — *Ὁν ὁ θ. ἀπ.* vom Messias gebraucht 5, 38. 11, 42. 17, 3. 20, 21., mit *εἰς τ. κόσμον* 10, 36. 17, 18. vgl. 18, 37. 12, 46., daneben *ἐκ τ. Θεοῦ ἔρχ.* — zuweilen mit *εἰς τ. κόσμον* 8, 42. 16, 28. 13, 3. Diese Formeln sind von den Socinianern, Grot. bloß als Bezeichnung der proph. Würde angesehen worden. Die Phrase *ὃν ὁ Θεὸς ἀπ.* konnte allerdings — zwar nicht von der äußeren Sendung, aber von dem inneren Beruf (7, 16. 8, 42. Jes. 48, 16.) der Propheten gebraucht werden, bei Christo von seinem inneren Beruf zum Messias. Mehr schon sagt indeß die Phrase mit dem Zusatz *εἰς τ. κ.* De W. „das Auftreten in der Erscheinungswelt.“ Noch entschiedener deutet auf Präeristenz *ἀπὸ* oder *παρὰ Θεοῦ ἔρχ.* Zwar kommt es 3, 2. ebenfalls vom göttlichen Beruf vor, aber anders 8, 42. 16, 28. 13, 3., wie der Gegensatz *πορεύοιμι πρὸς τ. π* zeigt, auch die Motivirung 8, 42. durch *οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἑμαυτοῦ ἐλήλ.* Aug. zu 8, 42. unterscheidet *processi a Deo* d. i. die ewige Zeugung, *veni* d. i. die Menschwerdung. So auch Ammon., Hilar. Dagegen beziehen beides auf die Menschwerdung Orig., Guth., Mald. Unter den Neueren vgl. namentlich Littm. zu 13, 3. und Frommann „Joh. Lehrb.“ S. 388. — *Οὐ γὰρ* — *δίδωσι* steht vermöge des Präf. und des Mangels eines *αὐτῷ* als allgemeiner Satz da und der Ausleger hat daher zunächst die Verpflichtung

zu sehen, ob er, wenn allgemein gefaßt (schon von Bucer), einen angemessenen Sinn ergebe. Buc.: „Dadurch daß Gott dem Einen, also den Propheten, dem Täufer, den Geist giebt, wird er nicht ärmer, so daß er ihn nicht auch Andern mittheilen könnte“ — eine überflüssige Bemerkung, deren es nicht bedurfte. Bauer urgirt das Präf. *δίδωσι* und den Mangel des *αὐτῷ* in dem Maasse, daß er darin ein Kennzeichen des sich vordrängenden Bewußtseyns der späteren Gemeinde erblickt. Aber warum soll nicht darin liegen, daß Gott es thun kann und will und — wie aus dem Zusammenhange zu schließen ist — daß er es hier gethan habe? Die Beziehung geradezu auf Christum wäre ebenso festzuhalten, als wenn man *αὐτῷ* ergänzt, und eine Willkühr wäre dies um so weniger, da, wie Calv. bemerkt, auch B. 35. als bestimmend und erklärend anzusehen ist. Ueberhaupt wird schon von Gr. bemerkt, daß die Griechen öfter Pron. auslassen, wo wir sie erwarten, in Joh. K. 7, 17. bei *διδασκῆς*, ebenso K. 10, 29. 16, 8. vgl. Krüger S. 60, 7. Die Einwohnung des Logos in Christo schließt die Kraftfülle der Geistesgaben in sich Jes. 11, 2. Dffb. 3, 1. (s. ob. S. 95.). Den Propheten wird der Geist nur gradweise zu Theil, wie die Rabb. sagen *הַרְשָׁרָה*, worauf auch die rabb. Lehre von dem Gradunterschiede der Inspiration des Pentateuch, der Propheten und der Hagiographen beruht.

B. 35. 36. Vermöge der Liebe als des Principes der Mittheilung ist diesem Sohne nun Alles in seine Hand gegeben. Diese Vollmacht ist bei Joh. namentlich die, das Leben zu ertheilen, wem er und der Vater will (17, 2.). Die Bedingung hiefür ist das *πιστεύειν* (6, 40.). Dies Leben ist zunächst als ein gegenwärtiges gedacht (5, 24.), in der Antithese aber seinem letzten Ausgange nach als zukünftiges, daher *ὄψεται*. *Ἀπειθεῖν* alternirt mit *ἀπιστεῖν* Röm. 11, 30. Anstatt des *θάνατος* bildet die *ὀργή* den Gegensatz: ihre Aeußerung ist der Ausschluß aus der *ζωή*, also der *θάνατος* 1 Joh. 3, 14. *Μένειν* mit *ἐπί* c. Acc. wie 1, 33.

Kapitel IV.

- 1) Jesus kehrt aus Judäa zurück und verweilt bei Sichem 1—6. 2) Gespräch mit der Samariterin 7—27. 3) Folgen dieses Gespräches 28—42. 4) Zweites Wunder in Kana 43—54.

B. 1—3. Mit joh. Lebensweise berührte sich der Pharisäismus (Matth. 9, 14.); der stärker werdende Anhang Jesu lenkte daher das Nebelwollen der Pharisäer auf ihn — die erste Spur der keimenden Opposition in diesem Ev. *Ὅτι Ἰησοῦς* wörtliche Wiederholung der Rede der Pharis., daher auch das Präf. s. zu 1, 40. Warum Jesus nicht selbst taufte? Aus demselben Grunde wie B. 1 Kor. 1, 17., weil dieses Geschäft auch von Anderen verrichtet werden konnte. Nur als eine präparatorische Taufe ist diese Taufe der Jünger anzusehen, von der des Täufers nur dadurch unterschieden, daß sie auf den Gegenwärtigen taufte, darin aber derselben gleichstehend, daß auch sie das *πνεῦμα* noch nicht mittheilen konnte 7, 39. s. ob. S. 94. Dies die Ansicht der Griechen: Chrys., Ammon., auch Tert. de bapt. c. 10., welcher von älteren Luther. widersprochen, der aber auch von Höfling („das Sakr. der Taufe“ I. S. 28.) beige stimmt wird.

B. 4. 5. Der scrupulösere Jude pflegte die Reise von Galiläa nach Jerusalem lieber auf dem Umwege durch Peräa zu machen, um das verhaßte Samarien nicht zu berühren; Christus setzte auch sonst sich über dies Vorurtheil hinweg Luc. 9, 52. Für *Συζάρις* das hebr. סוזרית findet sich sonst nur *Συζέρι* oder τὰ Σιζιμα. Die Form *Συζάρις* wird auch bis jetzt noch von den Ausgl. als Spottname mit Anspielung auf סוזרית „die Drunkstadt“ angesehen. Nun findet sich aber sonst dieser Spottname nirgend, wäre auch bei

Joh. am wenigsten zu erwarten; um vieles näher liegt daher die Annahme einer Verwechslung der liquidae wie *Βελίαρ* statt *Βελιάλ*, ברַ statt בֵּר, vgl. über ן und ר statt ן Ewald Lehrbuch S. 66. Anm. 3. 6. N. Auch der Talmud erwähnt בְּקֵרַת עֵין סוּכָר „das Thal der Quelle Schar“ (s. Lightf. z. d. St.) und allem Anscheine nach ist die hier erwähnte Quelle gemeint, vgl. Wieseler „chronol. Synopse“ S. 256. Was von dem Jakobsfelde und der Schenkung desselben an Joseph gesagt wird, beruht auf traditioneller Ausbildung des Inhaltes von 1 Mos. 33, 19. Jos. 24, 32. LXX. 1 Mos. 48, 22.

B. 6. Auf dem Jakobsfelde liegt am südöstlichen Eingange ein von hohen Bergen umgrenztes Thal auf dessen schmale Grundfläche sich das jetzige Sichem (Nablus) erhebt und dicht bei Obst- und Feigenbaumpflanzungen noch jetzt ein Brunnen gefunden wird, den Juden, Samaritaner, Christen und Muhamedaner als den Jakobsbrunnen bezeichnen (s. Robinson), zur Linken wird der etwa 800 Fuß hohe Garizim erblickt, an dessen quellenreichem Fuß reiches Grün, zur Rechten der etwas steilere und wasserärmere Gebäl, auf dem die Worte des Fluches ausgesprochen wurden (Schubert „Reise in dem Morgenl.“ III. 137.); der noch jetzt erhaltene Brunnen hat 105 Fuß Tiefe. Zur Entscheidung der Frage, ob sich bei dem Ev. die röm. oder die jüd. Stundenählung finde, kann diese St. kaum gebraucht werden. Nach der ersteren wäre an die Frühstunde zu denken, wo das Vieh getränkt und wohl auch — woran hier zu denken wäre (B. 28.) — für die Familien frisches Wasser geholt wurde; dann müßte ein sehr früher Reiseaufbruch angenommen werden, wie er namentlich im Sommer gewöhnlich, so daß dann, wie dies bei Robinson u. a. vorkommt, zum Frühstück Rast gemacht wurde. Nun fällt zwar diese Reise nach B. 35. in den November, doch hat auch dieser zuweilen recht warme Tage und auch Nachtreisen kommen in demselben vor, wie die Belege in Buhle *Calendarium Palaest.* S. 52. zeigen. Nach jüd. Zeitrechnung wäre es die Mittagszeit, in welcher bei größeren Tagereisen und bei Hitze ebenfalls Rast gemacht wurde, na.

mentlich an Quellen, wie auch Schubert um Mittag dort eintraf und eine arme Familie daselbst gelagert fand, die an dem frischen Quell einen Festtag zubrachte. — *ὄτως* sah Er. als eine sogen. Anaphora, auf das Part. zurückbezogen, an „als Ermüdeter“ vgl. Apg. 20, 11. Joseph. Antiq. 8, 11, 1. de b. J. 2, 8, 5. Nun ist von Er. aufmerksam gemacht worden, daß auch in einer großen Anzahl klass. St. in diesem Falle *ὄτως* sich enger an das Part. anschliesse und vor dem verb. fin. stehe. Die Griechen erklären nach dem, dem lat. sie analogen, sehr häufigen Gebrauch des *ὄτως* = *ὡς ἔτινος* „ohne Weiteres,“ welches dann so verstanden wird, daß kein Teppich ausgebreitet wurde. Eine solche eigenthümlich pragmatische Notiz läßt sich kaum bei dem Ev. erwarten: das Bindende jener Observation über die Stellung von *ὄτως* ist auch von Winer S. 545. 6. A. nicht anerkannt worden.

B. 7. 8. *Ἐκ τ. Σαμαρείας* = *Σαμαρεῖτις*, als welche sie sich nämlich im Verlauf des Gespräches nach Sprache, Sitte und Religion charakterisirt. Der Charakter der Frau ist höchst individuell gezeichnet und durch den ganzen Verlauf hin festgehalten: seine Grundzüge sind Gleichgültigkeit gegen höhere Interessen und schalkhafte Leichtfertigkeit, wozu ihr bisheriges sündhaftiges Leben stimmt (B. 29.). Man könnte wiederum die joh. Manier darin finden, daß auch beim Blindgeborenen K. 9. sich ein gewisser Volkshumor zeigt, doch hat dieser weniger den Charakter des leichtfertigen Muthwillens als des derben Sarkasmus. Schon diese Charakterzeichnung der Frau muß als ein starker Grund gegen die von Strauß, Weiße, Baur behauptete Ungeschichtlichkeit der Erzählung angesehen werden. Das Interesse, den Eingang des Ev. bei den Samaritern Apg. 8, 5. zu erklären, soll zur Fiktion derselben Anlaß gegeben haben. Aber ebensowohl läßt sich umgekehrt jener Eingang als Nachwirkung des Eindrucks ansehen, den Jesus gemacht. Nach Baur soll allegorisch gelehrt werden und zwar im Gegensatz zu Nikodemus, wie hoch der Glaube an das Wort (B. 42.) über dem Glauben an Wunder stehe. Aber der Glaube jener Frau wenigstens ist auch nicht durch

das Wort der Lehre erzeugt, sondern durch ein prophetisches, mithin wunderbares Wort. Auch bei diesem Gespräche fragt sich, da die Jünger dabei nicht gegenwärtig gewesen, ob sein Inhalt durch Jesum selbst oder die Samariterin an sie gekommen. Daß den Jüngern angelegen habe, das Gespräch zu kennen, und Anfangs nur eine Ehrerbietung sie zurückhielt zu fragen, sagt V. 27. Allerdings konnten sie nun vermittelt der Frau davon erfahren, da dieselbe ihren Landsleuten Mittheilung gemacht und zwei Tage an dem Orte geblieben wurde. Es läßt sich indeß kaum anders denken, als daß sie während dieser Zeit auch mit Jesu selbst darüber redeten.

V. 9. 10. Die Ermattung erklärt die Bitte, und die Abwesenheit der Jünger, daß dieselbe an diese fremde Frau geschieht. Sie erkennt ihn als Juden: der samaritanische Dialekt steht zwischen dem Hebr. und Aramäischen, verwechselt die Gutturalen und enthält assyrische Wörter. In ihrer Verwunderung liegt wohl ein Muthwillen; denn Wasser sich zu erbitten, konnte um so weniger der religiöse Nationalhaß verhindern, da die Jünger auch Speisevorrath von den Samaritern kaufen gehen, Galv.: *exprobratio qua retaliat communem gentis suae contemptum*. Die Antwort giebt zu verstehen, wie sie anstatt zu zaudern, sich vielmehr geehrt fühlen und beeilen sollte. *Αρωα* von der von Gott dargebotenen Gunst des Augenblickes (Grot., Galov, B. Crus., de W.), *καί* epexegetisch. *Σὺ* hier wohl mit Nachdruck: sie wäre die Bittende gewesen. *Ἠρώσας* nicht mit Luth. „du bätest,“ sondern mit der Vulg. „du hättest gebeten,“ es war ja auch der anfängliche Augenblick schon vorüber. — *Υδωρ ζῶν* Uebertragung vom natürlichen Quellwasser auf das geistige Gebiet, wie öfter, Ps. 36, 10. Jer. 2, 13. 17, 13. — von den Ausll. hier und V. 14. enger oder weiter, bestimmter oder unbestimmter erklärt je nach dem dogmatischen Standpunkte, Justin, Cyrill von der Laufe, Grotius: *dogma evangelicum*, Tarn.: *gratia justificans*, Mald., Bucer, Mel., Pisc.: *spir. s.*, Dlsch.: das Leben (6, 33.), Semler: *institutio salutaris*, Lücke: der Glaube. Was Christus ihr gegeben haben würde, wäre

das Heilswort gewesen zur Vermittelung einer lebendigen Geisteskraft (7, 38. 11, 26.). Hofmann: „der h. Geist, welcher in jedem, der ihn empfängt, ein selbstständiges Daseyn anhebt.“

B. 11. 12. Ihr irdischer Stumpfsinn versteht die in den Propheten, welche die Samaritaner freilich nicht kannten, so häufige Metapher nicht, daher die Sprache verlegten natürlichen Ehrgeizes, doch mit Ehrerbietung, wie das *κίριε* zeigt, welches damals nicht weniger als bei uns im Gebrauch gewesen zu seyn scheint (5, 7. 6, 34. 12, 21. 20, 15. *Urrian* diss. *Epict.* 2, 7. 15. a.). Da er aus diesem Brunnen kein Wasser nehmen konnte, fragt sie schnippisch, ob ihm etwa diese traditionell ehrwürdige Quelle nicht gut genug dünke. *Ὅτιε — καί* 3 Joh. 10., Beispiele aus den Klassikern bei *Win.* S. 438. *Καί αὐτὸς κτλ.*, in einer gradatio ad infra wird der ganze Hausstand aufgezählt, *Guth.* *πανοικί.* — *Ἐκ τ. πατρὸς ἡμ.*, *Joseph* antiq. 7, 7, 3.: *Σαμαρεϊτας . . ἐκ τῶν Ἰωσήπου γενεαλογοῦντες αὐτοὺς ἐκ γόνων Ἐφραΐμου κ. Μανασσοῦ.*

B. 13—15. Wie herrlich auch dies sinnliche Wasser sei, Ein wesentlicher Mangel wird doch an demselben hervorgehoben. Zu dem *οὐ μὴ διψήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα* scheint im Contrast zu stehen das Wort der Weisheit *Sir.* 24, 21.: *οἱ πίνοντες με ἔτι διψήσουσι*, richtig aber *Meiy.*: „das Bild beruht auf einer anderen Anschauung des Genusses, nämlich nach seinen einzelnen Momenten, nicht nach der in ihnen bestehenden Continuität.“ Diese Continuität wird durch das Folgende ausgedrückt, daß er ein Quellwasser sich immanent wissen wird, um stets daraus zu schöpfen. *Calv.*: spir. s. scatebram esse perpetuo fluentem, ita non esse periculum, ut exarescant, qui spirituali gratia renovati sunt. Nicht bloß auf, sondern aus dem gläubig gewordenen Menscheng Geist heraus soll Gottes Geist wirken — unter anderem Bilde: Christus soll Gestalt in ihm gewinnen, nach Schleiermacherscher Terminologie: er soll personbildend in ihm wirken. Entfernter vergleichbar ist das *ἐκ τ. κοιλίας αὐτοῦ* 7, 38., durch dessen Analogie auch Einige (*Orig.*, *Zwingli*, *Beauf.*, *Dish.*) verlei-

tet worden, auch hier an ein Sprudeln zur Belebung Anderer zu denken; vielmehr liegt in dem ἀλλεσθαι zunächst das sich Bewegende und Reichliche, und vermöge dessen ergießt sich der Quell ins ewige Leben d. i. findet darin sein Endziel. Für das Bild vgl. Sir. 24, 31.: ἰδοὺ ἐγένετό μοι ἡ διῶρυξ εἰς ποταμὸν καὶ ὁ ποταμὸς μου ἐγένετο εἰς θάλασσαν. Den Gedanken drückt Orig. aus: πρὸς ζωὴν ἀναβιβάζεται ἔχοντα αὐτό. Gloss. ord.: fides quae per dilectionem operatur, in eo nascitur et sic tandem in vitam transibit aeternam. Luth.: „wo das Wort bleibt, das ihn nähret, da bleibet er auch.“ Beng.: vita aeterna confluens talium fontium, imo oceanus. Eo perveniam! Parallel ist: ἡ βρωσις ἡ μένουσα εἰς ζωὴν αἰώνιον, vgl. 1 Joh. 3, 15.: ἔχει ζ. αἰ. ἐν ἑαυτῷ μένουσαν. Die Uebers. „fürs ewige Leben“ (auch Luthardt) läßt das Bild fallen. Die Erkl. von einem himmelwärts sprudelnden Wasserstrahl (Orig., Grot., Calov, Stier) substituirt der ζωὴ αἰώνιος willkührlich οὐρανός. Der Gedanke „das Ewige ruht nicht, bis es zur Ewigkeit gekommen“ (Dish), ist gerade diesem Zusammenhange fremd.

B. 15. Den geistigen Sinn kann die Frau auch jetzt noch nicht verstanden haben, wie das μηδὲ ἔρχωμαι κτλ. zeigt. Im eigentlichen Sinne ließ sich aber das Wort auch nicht verstehen, so hat man an Ironie gedacht, auch Lampe: tentare voluit audacula, quomodo praestita petitionis conditione promissionem suam executioni daturus esset. Nach Schweizer, B.-Crus., Stier soll indeß wirklich die Ahnung von etwas Höherem, das ihr heilsam sehn könnte, erwacht sehn. Liese sich B. 16. die Absicht annehmen, den Mann herbeizurufen, um eine vollständige Belehrung einzuleiten (Aug.), so möchte dies allenfalls sehn. Hat sie indeß doch nur, wie jene Auslegung annimmt, eine Art Zauberwasser erbeten, so dürfte auch hierin nur eine muthwillige Wendung zu sehen sehn. Lightf.: verba irrisorie prolata longe apertius concipias quam supplicatorie. Ist dies, so entschwindet jener scheinbare Beleg für joh. Manier, den Strauß in dem πάντοτε — τοῦτον 6, 34. fand, um so eher erklärt sich aber das Abbrechen Jesu.

B. 16. 17. Die Kenntniß ihrer Verhältnisse läßt sich nur aus einem prophetischen Blicke erklären. Nun hat Jesus vermöge desselben auch erkannt, daß sie jetzt nur in buhlerischem Verhältnisse lebe, so ist um so weniger glaublich, daß der sogenannte *ἀνὴρ* nur herbeigerufen werden solle, um eine gründlichere Belehrung fortzusetzen, da zumal im bisherigen Verhalten der Frau keine Aufmunterung hiezu lag. Sollte also Jesu Absicht nur die gewesen seyn, dem Weibe „durch ein Zeichen im niederen Gebiete des Lebens zu imponiren, um ihr Zutrauen auch für das höhere zu gewinnen“ (Chryll, Chrysf., Hunnius, Schweizer)? Aber das *καλῶς εἶπας* und *τοῦτο ἀληθὲς εἶρηκας* lautet doch nicht so, als ob auf die prophetische Mittheilung als solche der Nachdruck gelegt werden sollte. Daher auch Chrysf. die Absicht dazunimmt, ihr durch die Hinweisung darauf, daß bei Mittheilung eines solchen Gnadengutes auch der Mann dabei seyn müsse, das Schuldgeständniß selbst abzulocken und erst dann sie zu strafen. Da nun das *καλῶς εἶπας* und das *τοῦτο κτλ.* nicht wohl zulassen, den Ausspruch einer Prophetie als Hauptzweck anzusehen, so scheint am richtigsten, die Erweckung des Gewissens als Absicht anzunehmen. Da noch die letzte Aeußerung der Frau ihren leichtfertigen Sinn dargethan, so will Christus dem Gespräch eine praktische Wendung geben und das Schuldbewußtseyn erwecken. Bucer: *volens reprimere petulantiam ejus jussit vocare virum, inde venans occasionem ejus admonendi vitae suae*, so Galov, Meand., Stier, Luthardt. — Während ein Theil der Aussl. aus dem Schuldbekennnisse B. 29. schließt, daß auch die früheren Ehen nur Buhlschaften gewesen, folgert die Mehrzahl mit größerem Rechte aus *καὶ νῦν ὄν ἔχεις*, daß es Ehen gewesen, von denen wenigstens einige durch Schuld der Leichtfertigkeit der Frau aufgelöst worden. Nach dem Talmud sollen die Samariter „das Gesetz von den Scheidungen“ nicht anerkannt haben — vermuthlich nicht die bei den Juden gangbare Hillelsche laxere Ansicht, sondern nur die strenger biblische von Schammai nach 5 Mos. 24, 1. Doch war es auch nach dieser nicht bloß Ehebruch, der schied, sondern jedes *בְּעִירָה*, wie der Talmud es nennt:

Entblößung der Arme, Ablegung des Schleiers u. dgl. (mein Comm. zur Bergpr. 4. U. 238.). — Ein Hinweis so individueller Art auf Privatverhältnisse erschien ältern Auslegern zu ungewöhnlich, daher bei Aug. die Allegorie: die 5 Männer die 5 Sinne, der, der kein Mann ist, der Irthum, der Mann, den sie rufen soll, der intellectus. Von Hengst. wurde nach 2 Kön. 17, 24., wo von einem fünffachen Götzendienste des samaritanischen Volkes die Rede ist, eine durch göttliche Fügung herbeigeführte Darstellung des Volkslebens durch diese Frau angenommen: allein daß Jesus darauf anspielen wolle, dafür findet sich keine Andeutung im Texte; liegt aber diese Parallele nur in der Sache, so gehört sie nicht in die Auslegung.

B. 18. Nicht bloß die Scheidung, wenn sie wegen eines *πρόγμα ἄσχημον* stattgefunden, sondern auch schon die so oft wiederholte Ehe war Beweis für ihre sittliche Leichtfertigkeit — ein noch stärkerer das buhlerische Zusammenleben. — *Ἀληθές* Apposition „als etwas Wahres,“ vgl. Beispiele aus Classikern Win. S. 412.

B. 19. 20. Die Rede der Frau springt plötzlich ab. Es fragt sich nun, ob aus dem Grunde, weil bei ihr nunmehr wenigstens ein objektiv-religiöses Interesse erwacht ist (Chryf., Mel., Beng., Keand.), oder wohl gar ein subjektives, so daß sie durch das *προφήτης* Christum als Herzenskundiger bezeichnen wollte und die Frage aus wirklichem Bedürfniß um die Heilswahrheit, ja selbst aus dem Wunsch hervorging, „sich an heiliger Stätte Vergebung ihrer Sünden zu holen“ (Zwingli, Mald., Chemn., Stier, Luthardt). Aber nur auf einen objektiven Streitpunkt weist der Wortlaut und wenn es dieser Persönlichkeit in diesem Augenblicke näher lag, eine Frage über die volksthümliche religiöse Controverse zu thun, als von jener Mittheilung Jesu eine sittliche Anwendung auf sich zu machen, so erscheint dieses dem Charakter einer solchen äußerlichen Religiosität sehr angemessen. Möglich indeß auch, daß das oberflächlich erschreckte Gewissen (B. 29.) „mit Weiberlist dem unerwünschten Thema aus dem Wege zu gehen wünscht“ (Schweizer, Erhard, de W.). — *Οἱ πατέρες ἡμῶν*,

die älteren Samariter, welche zur Zeit des Nehemia den Tempel auf Garizim erbaut hatten. — *Τούτω* ist *δεικτικῶς* gesprochen (s. zu 2, 19.); der Tempel selbst war von Joh. Hyrkanus zerstört, aber die Samariter fuhren noch fort, dort ihren Cultus zu verrichten, wie jetzt noch (Robinson III. 319.); neuestens legen die Türken Hindernisse in den Weg.

B. 21. Daß Jesus gerade an den Stumpfsinn dieser Frau einen so erhabenen Ausspruch verschwendet haben sollte, auf den sie auch weiter gar nicht eingeht, kann Verdacht gegen den historischen Charakter der Mittheilung erwecken. Reand. will nachweisen, daß derselbe nicht bloß als theoretische Belehrung anzusehen sei, sondern „mit dem Einen, was der Samaritanerin Noth that, sehr genau zusammenhing,“ nur durch Erweckung der Gottesgemeinschaft im Leben habe Christus die Menschheit zu der Idee „Gott ist ein Geist“ geführt, „und indem Christus diese erhabene Wahrheit gegenüber der ungebildeten Frau aus der Mitte des ungebildeten Volkes ausspricht, ist es der Sturz des Bildungsaristokratismus und einseitigen Intellektualismus der alten Welt. Vom Leben soll das Höchste ausgehen für Alle.“ Doch geschieht eben der Nothwendigkeit solcher Vermittelung dieser Erkenntniß durch das Leben hier nicht Erwähnung. Wenn wir aber im Einzelnen von dem Wortlaute, in welchem der Ev. den hohen Gedanken überliefert hat, absehen, sollte die Wahrheit „einst wird man Gott weder auf diesem, noch auf jenem Berge verehren, sondern nur im Geist“ der Frau eine selbst dem Wortlaute nach unverständliche gewesen seyn? Es ist wahr, daß sie in diesem Augenblicke dem Ausspruche keine besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden scheint, aber nachdem sich ihr Jesus als Messias zu erkennen gegeben, sollte sie außer Stande gewesen seyn, auch diesen Ausspruch ihren Landsleuten zu referiren? — Der Ausspruch B. 21. trägt überhaupt nicht den Charakter, aus Reflexion auf Bedürfniß und Verständniß der Frau hervorgegangen zu seyn: unmittelbar aus seinem Selbstbewußtseyn quillt der Gedanke an eine Zeit auf, wo dergleichen Fragen hinwegfallen werden. Daher folgt auch erst B. 22. die historisch motivirte Antwort auf die Streitfrage, worauf

dann erst B. 23. auf das frühere Wort zurückgegangen wird. *Ἔρχεται ὥρα*, nicht sowohl eine altprophetische (B. - Cruf.), als eine der joh. Diktion angehörige Formel 5, 28. 12, 23. 13, 1. 16, 2. 25. 1 Joh. 2, 18. Dffb. 14, 7. 15., auch mit dem *καὶ νῦν ἐστὶν* (B. 23.) 5, 25. *Τῷ πατρὶ* von dem Standpunkte der zukünftigen Bekenner aus gesprochen. So liegt also in diesem Ausspruche nicht mehr als dies, daß die Anbetung nicht mehr auf die legale Weise an eine bestimmte Dertlichkeit geknüpft seyn werde.

B. 22. Bevor der Gegensatz zu B. 21. eingeführt wird, wird indirekt die Antwort auf die Frage gegeben. — *Ὁ οὐκ οἶδατε* statt *ὄν*, insofern Gott unbestimmter nur als Gegenstand des Cultus erwähnt wird. Die genauere Erkenntniß ist die heilsgeschichtliche; insofern nun die Samaritaner auf den Pentateuch als Religionscodex beschränkt waren, kannten sie auch Jehova d. i. den geschichtlichen Gott Israels nur unvollständig. *Προσκυνεῖν* abwechselnd mit acc. und dat. construirt, vgl. B. 24. — Die Motivirung durch *ὅτι*, über welche bei vielen Ausfl. eine Erklärung vermißt wird, hat Schwierigkeit, sobald mit den Meisten unter *σωτηρία* ausschließlich das messianische Heil verstanden werden soll. Daher es Chryf., Theoph. von allen Heilsgütern erklären, welche erst von den Juden zu den Samaritern gekommen, Cr., Calv., Chemn., Gste von der prophetischen Heilserkenntniß mit Inbegriff der vom Messias oder auch mit Inbegriff dieses selbst, aber würde man dann nicht *παρὰ τ. Ἰουδαίοις* statt *ἐκ τ. Ἰουδαίων* erwarten? Erscheint demnach als das Richtige unter der *σωτηρία* den *σωτήρ* selbst zu verstehen, so wird die Erklärung von Mald.: *quidquid beneficiorum contulit eis D., propter nasciturum Christum contulit*, dahin zu modificiren seyn „von keinem andern Volk, als von dem, welches die Continuität der göttlichen Offenbarung besitzt, deren Spitze Christus ist (Hebr. 1, 1.), konnte der Erlöser ausgehen.“ Durch das *ἡμεῖς* bezeichnet sich Jesus selbst diesem Volke zugehörig, wie denn der Logos nicht in der Menschheit erscheinen konnte, ohne einem bestimmten Volke oder Geschlechte anzugehören.

B. 23. 24. Durch *ἀλλά* wird die nachfolgende Mittheilung in Gegensatz zu der damaligen Streitfrage gestellt. In dem *νῦν ἐστίν* liegt wie in 5, 25. die Beziehung auf die nahe, den inneren Anfängen nach schon vorhandene Zukunft. *Ἀληθινοί* „die dem Begriff der Anbetung Entsprechenden.“ *Πν. καὶ ἀλήθ.*, nach Storr, Littm. *ἀλήθεια* von der praktischen Wahrheit (3, 21.) = *ἐν πν. ἀληθινῶ*, so daß beide Termini als *ἐν διὰ δυοῖν* zu fassen (Hebr. 10, 22.), aber theils der Gegensatz zum typischen Cultus, theils das *οἱ ἀληθινοί* und B. 24., nöthigt, *ἀλήθεια* selbstständig zu nehmen. Ohne Rücksicht auf den Zusammenhang erklären Athan., Basil., Ambros. *πνεῦμα* vom h. Geist, *ἀλήθεια* vom Sohne Gottes. Die übrigen Ausll. sehen darin entweder den Ort oder die Art der Anbetung bezeichnet, welches der Sache nach zusammenfallen kann. Bei der ersteren Fassung wird *πν.* von den Meisten vom Menschengeiste verstanden und entweder nur der Gegensatz von „im Raum oder im Geist“ festgehalten, Aug.: *foras eramus, intromissi sumus; in templo vis orare, in te ora*, so auch Chrys., Ammon., Meth., de B. Oder es wird näher auf das Gottverwandte im menschlichen Geiste hingewiesen als die rechte Sphäre der Verehrung (Heraκleon, Lücke, Stier). Nach Stier, Luthardt ist aber, da ja von einer neuen, durch das Kindesverhältniß zum *πατήρ* vermittelten Weise der Anbetung die Rede sei, *πν.* noch bestimmter von dem durch dieses Kindesverhältniß mitgetheilten Gottesgeiste verstanden worden. Die verbreitetste Erkl. sieht darin die Angabe der Art der Verehrung und zwar so, daß dabei mehr an die *actio spiritualis* gedacht wird (Calv., Chemn., Hunnius, Calov), oder an die dem Gottesgeiste entsprechende Sinnesweise (Bucer, Cocc., Beng.). Unter *ἀλήθεια* versteht Lampe, Neand. „die in den Geist aufgenommene Wahrheit,“ Lampe näher: *qui cor habent per fidem purificatum*, die Uebrigen aber, auch bei verschiedener Bestimmung des *πν.*, „die dem Begriff oder Objekt der Anbetung entsprechende Weise.“ „Eigentlich ist der Sinn der ganzen St. immer mehr allgemein gefaßt, als genau bestimmt worden“ (B.-Grus.). Strenggenommen führt der Gegensatz

von πν. zu ἐν ὄρει und ἐν Ἱεροσολύμοις nur auf die Erkl. von Aug. und Chryf., welche indeß tiefer gefaßt die anderen mit einschließt, ἀλλ. aber bildet den Gegensatz zu der an jene Orte gebundenen Cultusweise, also überhaupt zu der σκιά des N. T. (Kol. 2, 14.). — Quäkerisch lautet hier die auch von Bucer gezogene Folgerung: (futurum cultum) prorsus nullis cerimoniis et externis rebus quae etiam impiis possunt esse communes, addictum esse vult. Eine wenig geschickte Antwort wäre es, hierauf von kathol. Standpunkte aus mit Mald. zu entgegnen, daß die christlichen Kirchengebäude und Ritus das πλήρωμα der alttest. seien, eher mit Luth. (XIV. 1612.): „solches äußerliches Anbeten verwirft Christus allhier, wenn es in der Meinung geschieht, als sollte es an sich genug seyn.“ Die eigentliche Antwort giebt Stier: „es ist der Fleischgewordene, der den Geist hat und giebt; aus ihm heraus reproducirt sich für den Geist in der Gemeinde die von der Wahrheit erfüllte Leiblichkeit.“ — Motivirt wird diese höchste Weise des Cultus zunächst durch das καὶ γὰρ κτλ., dann dieses selbst durch das πνεῦμα ἐστὶ κτλ. In dem καὶ γὰρ κτλ. ist der Nachdruck gewiß nicht auf ὁ πατήρ zu legen „was die προσκυνηταὶ thun, will auch seinerseits der Vater“ (Meiy.), „nicht bloß der Sohn, sondern auch der Vater sucht“ (Besser), sondern auf ζητεῖ. Denn auch die Mitte des Satzes kann die Nachdrucksstelle seyn vgl. 1 Kor. 14, 9. 35. Apg. 13, 39. (mein Comm. zum Römerbr. 5. A. S. 582.). Ein solcher geistiger Cultus ist das Ziel, wohin alle pädagogischen Institute Israels hinstreben, so daß, wie Chryf. ausspricht, erhelle, nicht βουλόμενος, sondern συγκαταβαίνων habe Gott den alten Cultus verordnet. Das πν. ἐστὶν ὁ Θεός ist eine Wahrheit, welche allerdings schon im N. T. ausgesprochen war (2 Mos. 20, 4. 4 Mos. 16, 22. Jes. 31, 3. 1 Kön. 8.), aber wie lange auch nach christlicher Auffassung πνεῦμα nichts anderes war als subtilis materia, ist bekannt.

B. 25. 26. Auf so hohe Materien sich einzulassen, ist das Weib nicht geneigt, daher eine Antwort wie die des Felix Apg. 24, 25. Der Ausdruck Μεσσίας gehört viel-

leicht dem Gv. an, die heutigen Samaritaner bei Wilson the lands of the bible 1847. II. 57. äußern, sie brauchten diese Benennung nicht (sie stammt nämlich aus Ps. 2.). Aber, wie das *oida* der Frau zeigt, ist der Messias schon damals bei den Samaritern ein bekannter Religionsartikel gewesen und so auch bei den heutigen Samaritanern, worüber das Neueste in der Schrift von Bargès les Samaritains de Naplouse 1855. Sie benennen ihn *הַשִּׁהִי* oder *הַהִהִי*, welches Gesenius anecdota Samarit. S. 65. und Jahrb. f. wiss. Kritik 1830. S. 651. durch conversor erklären wollte, mit größerer Wahrscheinlichkeit Hengst. durch restitutor, welche Grfl. auch der Samaritanische Priester bei Bargès bestätigt: le restaurateur; car nous savons qu'il paraitra pour faire revivre le temps de grâce, retablir le tabernacle sur le mont Garizim et restaurer le royaume d'Israël*). Auch dieser heutige Samaritanerüberrest gründet seine Messiashoffnung auf 5 Mos. 18, 18. und auch durch die Aeußerung der Frau hier und B. 29. schimmert die Vorstellung vom Messias als Propheten durch. Diese Freiheit von politischen Beimischungen mag als mitwirkender Beweggrund gedacht werden, daß Jesus gerade vor dieser einfachen Frau seine Würde offenbart, die er sonst eher verhüllt. Auf denselben Grund werden wir die große Empfänglichkeit der Schemiten für Jesu Wort zurückzuführen haben. — Bei *εγω ειμι* ergiebt sich das zu ergänzende Subjekt aus dem Text selbst (Krüger §. 60, 7.).

B. 27. Nach rabbinisch-jüdischem Begriff war das weibliche Geschlecht religiöser Belehrung unfähig. Die ehr-

*) De Sacy Notices et extraits, T. XII. S. 29. 209. war geneigt, „der Wiederkommende“ zu erklären. Dieser Grfl. hat sich Juhnbold Chron. Samarit. s. liber Josuae S. 52. angeschlossen und wahrscheinlich gemacht, daß sie in dem 5 Mos. 18. verheißenen Propheten den wiedergekommenen Moses erwarteten. Hiemit stimmt auch die Angabe eines Samaritaners bei Robinson, daß sie den Mehedî erwarteten, d. i. nach muhamm. Lehre der zwölfte bis zum Ende der Welt verborgenen Imam, welcher sich dann mit Christus verbinden wird. Wie in diesem Stücke sich Vermischung muhamm. Ideen mit Samaritanischen zeigt, so läßt sich dies auch in den carmina Samar. darthun und es mögen die Ansichten über ihren Messias variirt haben.

furchtsvolle Zurückhaltung der Jünger giebt einen Wink über ihre Stellung zu ihm überhaupt. Ζητεῖς: poscis cibum an potum? —

B. 28—30. Nun erst würkt die Erfahrung des Beweises von Prophetie stärker auf die Frau, vielleicht auch unter Anregung des Gewissens. Ὅσα (Lischd. ἅ ἐποίησα). Ihr Lebenswandel scheint als berüchtigt bekannt zu seyn, sie vergißt ihres Geschäftes, wie der Erlöser seines Bedürfnisses vergessen hatte. — Die Frage mit μήτι hat wie das fragende μή überall (gegen Lücke) einen Zweifel zur Voraussetzung (s. B. B. 33.), welcher indeß mit Geneigtheit zu glauben verbunden seyn kann. Nach Chemn. gründet dieser Zweifel sich darauf, daß der Beweis zunächst nur für ihre eigene Person Bedeutung hatte. — Ἐξῆλθον das einmalige, das Imp. ἦρχοντο die im Verlauf begriffene Handlung.

B. 31—34. Ἐν τῷ μεταξί, nachdem die Frau sich entfernt und ehe die Samariter herangekommen waren. — Schon der Ausgang des Gesprächs hatte für Jesum etwas Hoffnungerweckendes, nun sah er die Schaaren der heilsbegierigen Samariter, welche die Juden ihrem Charakter als Mischvolk nach (vgl. Kalkar „das Samaritaner-Mischvolk“ in Belt Mitarbeiten 3 Jahrg. S. 3. gegen Hengst., nach welchem sie dem Volksbestande nach rein heidnisch) den Heiden fast gleich stellten (Matth. 10, 5.), herbeikommen: dies vergegenwärtigt ihm die zukünftige Berufung der Heiden und auf dieses noch ferne Ziel richtet sich jetzt sein Blick. Dieses Werk des Vaters zu Ende zu führen ist eine seinen Geist sättigende Speise. — Ἴνα mit Einschluß des Momentes der Bestrebung, ἔργον τελειῶν bei Joh. nicht bloß „vollbringen,“ sondern „zu Ende bringen“ 17, 4., daher in τελειώσω der Mor. Conj. wie sonst in finalen Sätzen zeitlos zu fassen, während das Präs. ποῖω die Dauer bezeichnet. Zu dem Mißverständnisse der Jünger bemerkt Aug.: quid mirum, si mulier non intelligebat aquam, ceu discipuli non intelligebant escam?

B. 35. Λέγετε, Lampe, Mey., Wieseler von dem, was damals die Jünger sagten, indem sie die Felder durchwandelten, aber auch im Talmud werden vier Monate als

die Zeit zwischen Saat und Ernte angegeben, so daß es näher liegt, λέγετε von dem zu verstehen, was gewöhnlich der Landmann, nachdem er seine Aecker bestellt, sich zur Aufmunterung zu sagen pflegt, vgl. λέγετε Mtth. 16, 2. Mald. zwar, auch Semler, sehen vielmehr hierin einen langen Zeitraum ausgedrückt, womit der vor der Arbeit bei der Ernte sich scheuende Landmann sich tröstet: adhuc seges in herba est, aber die alttest. Anschauung pflegt das Ernten immer nur als fröhliches Geschäft zu betrachten, wie es auch in vorliegendem Falle bei der geistigen Ernte geschehen muß, auch kann das και ἔρχεται = so kommt, nur in diesem Sinne verstanden werden. So ist demnach der Gedanke: während in dem Reiche der Natur von der Saatzeit bis zur Schnitterfreude ihr euch tröstet, daß es nur vier Monate währt, kommt dieselbe auf geistigem Gebiete noch um vieles früher. Ἰδοὺ von dem Ueberraschenden. Schon dieses Wort wird inhaltvoller und die nachfolgenden erklärlicher, wenn es nicht bloß die Samariterernte ist, auf welche sich der Blick Jesu richtet, sondern die Heidenernte, als auf deren Erstlinge der Erlöser hinweist, indem sie durch die junge Saat der Felder daher kommen. Nicht erst Baur und nach ihm Stier, Luthardt, haben diesen weiteren prophetischen Fernblick angenommen, sondern schon Chemn., Tarnov u. a., welche selbst darin, daß ein scortum hier den ersten Anfang macht, eine Hinweisung der Erwählung des Verachteten gefunden haben. Wenn aber de W. den deiftischen Hinweis auf die herannahenden Samaritaner in dem ἐπάρατε τ. ὀφθαλμοὺς ἱμῶν damit bestreitet, daß ja die eigentliche Bekehrung des Volkes erst Apg. 8. geschildert sei, so kann dies doch gar nicht hindern, daß nicht der prophetische Blick in diesen Erstlingen schon die Ernte gesehen haben solle und richtig bemerkt Chrys. zu diesem ἐπάρατε: και τοὺς τ. σώματος ὀφθ. και τοὺς τ. διανοίας. — Es wurde schon aufmerksam gemacht, wie sich nach diesem Ausspruche die Länge des Aufenthaltes Jesu in Judäa bestimmen läßt. Die Bestellzeit begann im Oktober und unter den Feldfrüchten wurde zuerst die Gerste im April geerntet; da hier sprossende Saatsfelder vorauszusetzen sind, so ist etwa der December als

der Terminus anzunehmen und muß demnach der Aufenthalt länger als ein halbes Jahr gedauert haben.

B. 36—38. Die Satzfolge ist hier als so unlogisch angesehen worden, daß B.-Crusf. die 3 Verse in umgekehrter Ordnung folgen lassen wollte, Weiße sie in einen anderen Zusammenhang verwies. Aber ihre Folge ist hier so psychologisch, daß dieselbe zugleich für die Genauigkeit des Berichts spricht. Hat Christus auf das ferne Ziel der Heidenberufung hingeblickt, so lag auch der wehmüthige Gedanke nahe, daß er selbst an dieser Ernte nicht mehr theilnehmen werde, welcher sich indeß wieder in den freudigen Gedanken auflöste, daß das Würken der Jünger und das seinige doch nur das Würken an einem und demselben Werke (17, 18.) und daher ihre Freude auch die seinige. Erst hieraus ergab sich dann in weiterer Reflexion die Begründung. Daß das καρπὸν συνάγει die nähere Bestimmung des μισθὸν λαμβάνει, wurde von Beng. erkannt, während Aeltere wie Hunnius, Calov unter dem μισθός die merces gratiae d. i. den gradus gloriae verstehen, unter dem καρπός die Befehrten. Dafür daß dieser καρπός die Würkung des eigenen Heils seyn müsse, beruft sich B.-Crusf. auf das ἵνα χαίρη, aber die Freude Christi als σπείρων kann doch nur eine Freude an der Erntefrucht der apostol. Schnitter seyn, wie denn auch καρπός sonst bei Joh. nur von dem Würkungssegen gebraucht wird 12, 24. 15, 8. — Ἐν γὰρ τούτῳ motivirt nun das Gesagte näher; ὁ ἀληθινός, der Artikel scheint um der Schwierigkeit willen im Text behalten werden zu müssen, Mey. nimmt es attributiv, wozu auch Winer geneigt ist, und zwar ἀληθινός im gewöhnlichen joh. Sinne und übersetzt: „hier ist der Spruch vollkommen real d. i. zutreffend.“ Allein nicht seinem Begriffe entspricht ein zutreffendes Sprüchwort, sondern der Sache, so daß ἀληθινός nur im Sinne von ἀληθής stehen kann, wie auch 19, 35. vgl. ἡ παροιμία ἡ ἀληθής 2 Petr. 2, 22., der Art. aber bezeichnet die ausschließliche Bestimmtheit „hier ist der Spruch ganz der richtige = ganz an seiner Stelle.“ — Ἀπέστειλα wie 17, 18. im Sinne des prophetischen Fut. — Ἄλλοι konnte von den Neueren, welche nur an die

vorbereitende Würksamkeit Christi unter den Samaritern dachten, auch nur auf Christum bezogen werden, daher Μεη., de B. es als Plur. der Kategorie fassen (Matth. 2, 20.), und allerdings könnte das ἄλλος des Sprüchwortes einen Einfluß auf den verallgemeinernden Ausdruck gehabt haben. Alle älteren Ausfl. begreifen aber die Propheten mit ein — Theoph.: προμαλάξαντες τ. ἀνθρώπων τ. γνώμη, Sunnius: „indem sie für die apostol. Predigt die Grundlage gaben;“ Bucer begreift auch die heidnischen Philosophen und deren Wahrheitselemente darin mit ein. Hat sich der Blick des Erlösers zu der Aussicht auf die Befehrung der Welt erweitert, so wäre wohl denkbar, daß er unter den ἄλλοι auch die gesammte pädagogische Heilsökonomie und deren Organe mit befaßt habe. Es würde dann deren vielhundertjährige Arbeit den reichen, in so kurzer Zeit errungenen Erfolgen in der Heidenwelt gegenübergestellt, wie auch 14, 12. den Jüngern μείζονα ἔργα als die des Erlösers zugeschrieben werden. Nach Mel. soll schon B. 32. der Blick Jesu auf den aerumnis seiner Heilswürksamkeit ruhen, dann auf die Leiden der Propheten sich hinrichten und B. 38. hierauf aussprechen: ita et vobis apostolis instat messis multo facilior [et major] quam prophetis et mihi.

B. 39—42. Obwohl auch in Judäa die Aufnahme des Erlösers eine freudige gewesen, so scheint die hier erzählte unter Mitwirkung der erwähnten Ursachen doch noch als größer. Λαλιὰ kaum nach dem klass. Gebrauch verächtlich „das Gerede“ (Μεη.), denn das Wort war ihnen ja so bedeutungsvoll gewesen. Ob die in ὁ σωτήρ τ. κόσμου liegende Vorstellung nicht eine vom Ev. den Leuten geliebene ist, steht in Frage.

B. 43. 44. Ist Galiläa die πατρίς Jesu, so erscheint B. 44. vielmehr als Grund, warum er nicht dorthin hätte zurückkehren sollen. So ist denn mit Beziehung auf seine Geburt in Bethlehern πατρίς von Judäa erklärt worden (Orig., Mald., Wieseler, B.-Crus., Schweizer, Rücke 2. A.); aber 1) hatte ja Jesus in Judäa reichlich Aufnahme gefunden 2, 23. 3, 26. 4, 1. 2) Wird auch im 4. Ev. Galiläa als seine Heimath angesehen 1, 47. 7, 42.

Noch weniger kann *πατρις* die Vaterstadt, also Nazareth bezeichnen; wiewohl der spätere Sprachgebrauch nicht dagegen ist, s. auch Matth. 13, 54. 57. und Rypke z. d. St. So Cyrill, Gr., Calv., Grot., Calov, Olsh., Bäumlein Stud. u. Kr. 1846. S. 1. (Chryf. denkt wegen *ἰδία πόλις* Matth. 9, 1. an Capernaum). Nothwendig nämlich müßte dann eben die Stadt genannt sehn und nicht das Land Galiläa. Die Lösung der Schwierigkeit liegt wohl allein in dem Gebrauch von *γάρ*, auf welchen ich bereits in der 5. N. verwiesen, nach welchem es zuweilen dem zu begründenden oder auch dem zu erklärenden Satz vorgefetzt wird (s. m. Comm. zum Br. an d. Röm. S. 85. 5. N.). So Neand., Lücke 3., de W. Was von Mey. gegen diese Fassung eingewendet wird, daß sie „im N. L. gänzlich ohne Beispiel,“ würde nicht entscheiden und ist auch nicht richtig vgl. Röm. 14, 10. Hebr. 2, 8., auch das *δέ* Joh. 6, 23. Wenn Mey. gegen die Sinnangabe bei de W., „daß die Galiläer diesmal Jesum zwar gut empfangen, aber nur wegen der in Jerusalem geschauten Wunder“ einwendet, das zwar — aber sei den Worten „gänzlich aufgedrungen,“ was sollen andere Ausfl. zu seiner Paraphrase sagen: „er kehrt in sein Vaterland Galiläa zurück, was er unbedenklich thun konnte, weil, wie er selbst bezeugte, ein Prophet im eigenen Vaterlande Ehre nicht besitzt, sondern aus der Fremde mitbringen muß“? Auch auf die Bedenken von Brückner liegt die Antwort sehr nahe, noch näher aber das gegen seine eigene Erkl. „Jesus ging nach Galiläa eben deshalb, weil gemeinhin, wie er auch selbst anerkannte, ein Prophet im Vaterlande nicht Geltung hat. — So liegt im Zusammenhange der Worte nichts weiter als stillschweigend die Absicht Jesu ausgesprochen, den Kampf um die Anerkennung seiner Persönlichkeit und seines Werthes auch in Galiläa aufzunehmen“ — immer aber noch annehmlicher, als wenn bei gleicher Erkl. des *γάρ* Luthardt ihn darum nach Galiläa sich begeben läßt, um im Gegensatz zu der Anerkennung in Judäa und Samarien dort „in der Stille bleiben zu können.“ — Ist die Annahme richtig, von der wir zu 2, 4. ausgingen, daß Jesus absichtlich zuerst

in dem Mittelpunkte der Theokratie auftreten wollte, so giebt der Ev. nunmehr an, daß dieser Zweck erfüllt wurde, indem er nun nach jener Legitimation auch in Galiläa mehr Anerkennung fand. Die Wahrheit jenes Sprüchwortes aber beruht auf der Erfahrung, daß von dem, welchen man unter den gewöhnlichen menschlichen Schranken sich hat entwickeln sehen, man auch nichts Außerordentliches zu erwarten geneigt ist. *Αὐτός* d. i. er hatte die Richtigkeit des populären Sprüchworts selbst anerkannt. *Ἐμαρτύρησε* plusquamperfektisch 18, 24.

B. 46. 47. Uebermals führt der Weg aus Judäa über Kana nach Capernaum 2, 1. *Βασιλικός* von Civil- und Militairbeamten. So konnte man dazu kommen, die Erzählung von diesem *βασιλικός* mit der von dem *ἐκατόνταρχος* Matth. 8, 5. Luc. 7, 1., deren Inhalt ebenfalls eine Fernwirkung durch das Wort bildet, für identisch zu halten (Jren., Euseb., Semler, Strauß, B.-Crus.). Einige der vorhandenen Differenzen lassen sich allerdings ausgleichen; 1) dieses Ortes, dort Capernaum, hier Kana — aber das Wunder geschieht doch in Capernaum. 2) Der Stand des Kranken, bei Luk. *δοῦλος*, hier *υἱός*, aber — die Verwechslung lag nahe, da Matth. *παῖς* hat, welches auch Joh. B. 52. seht. 3) Die Religion des Vaters, bei den Synoptikern ein Heide, hier — da der *βασιλικός* im Dienste des jüd. regulus steht und die Wundergläubigkeit zum Vorwurf gemacht wird — ein Jude, doch fehlt hierüber völlige Sicherheit. Um vieles entscheidender ist die Differenz, daß jener Mann besonders nach Luk. von Anfang an gläubig ist, hier aber erst zum Glauben erstarkt. Nach Baur, nach welchem sich hier der Lehrinhalt von der Erzählung von Nikodemus und der von der Samariterin zusammenfaßt, soll die allegorische Erzählung veranschaulichen, wie der Glaube an das Wunder sich durch den an das Wort vermittelt, mithin im Wesentlichen nur dieser ist!

B. 47—50. Der Vorwurf in B. 48. trifft diejenige jüdische Gesinnung, von welcher 2, 23. 24. die Rede war. Wird mit demselben ein Tadel gegen den Wunderglauben überhaupt ausgesprochen? So besonders Rousseau, Cæter-

mann, aber im Widerspruch mit 10, 38. 14, 11. 15, 24. Nach Mald. soll darin nicht ein Tadel, sondern nur die Erkl. über das faktische Verhältniß liegen: *cogor miracula facere propter infirmitatem vestram*; nach Beng., Storr, Mich. Weber soll das ἰδιετε mit Nachdruck zu lesen seyn im Gegensatz zum Glauben an das Wort. Die ältere Dogmatik erkennt richtig den Hinweis darauf, daß es eine höhere Stufe des Glaubens giebt, als die, welche sich auf die sinnliche Wahrnehmung stützt 14, 11. 20, 29. „Nicht den Wunderglauben überhaupt trifft das Wort, sondern die, welche sonst nicht glauben würden“ (Brückner).

B. 51—54. Die Erkundigung nach der Zeit des Besserwerdens thut dar, daß der Vater nicht bloß von egoistischem, sondern auch von religiösem Interesse an der Sache geleitet wird, wie das καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη seinen religiösen Eifer. — Χθές κτλ. So wäre nach jüdischer Zählung der Vater seit dem vorigen Tage 1 Uhr unterwegs gewesen: dann würde bei der Nähe Kanas von Capernaum auch χθές nach jüdischer Tagesabtheilung zu verstehen seyn, so daß das „heute“ um 6 Uhr Abends angefangen. Aber nicht einmal die Entfernung beider Orte läßt sich mit Sicherheit angeben, geschweige andere Umstände. — Τοῦτο κτλ. s. zu 2, 11. Δεύτερον σημεῖον ist auch hier als Präd. zu nehmen „als zweites Zeichen,“ πάλιν mit ἐποίησε zu verbinden, so daß der Begriff „abermals“ einmal adjektivisch, sodann adverbial ausgedrückt ist (Me y.).

Kapitel V.

- 1) Die Sabbathheilung und die damit hervortretende stärkere Opposition B. 1—18. 2) Das größere Werk Christi, die Menschheitsbelebung B. 19—30. 3) Das Zeugniß für Christum und der Unglaube B. 31—47.

B. 1. Die Observation von Lücke über den Unterschied von *μετὰ τοῦτο* und *μετὰ ταῦτα*, nach welcher Joh. das letztere bei mittelbarer, das erstere bei unmittelbarer sofortiger Zeitfolge braucht, hat insofern eine gewisse Wahrheit, als *μετὰ τοῦτο* sich auf die einzelne Begebenheit bezieht und daher eher eine unmittelbare Zeitfolge angeben kann. — Zur Bestimmung, was diese *ἑορτή* gewesen, scheint die Frage von Wichtigkeit, ob mit Tisch d. der Artikel zu lesen, so daß das jüdische Hauptfest, also das Passa gemeint wäre. Indes sind die Zeugen für den Art. keinesweges entscheidend und, was die Hauptsache, daß das Passa *κατ' ἔξοχὴν ἢ ἑορτή* genannt worden, läßt weder aus den Evv., noch aus Josephus sich erweisen (s. Lücke), ja Matth. 27, 15. Marc. 15, 6., wo nach gewöhnlicher Fassung das Passa gemeint ist, fehlt auffallenderweise der Art. *). Befremden müßte es nun, wenn der Ev. wider seine Gewohnheit — zumal falls der chronologische Faden bei ihm an diesen Festen verlaufen sollte — das Fest nicht ausdrücklich genannt (6, 4. 7, 2. 10, 22.), sondern nur von einem Feste gesprochen hätte. Da nun nach 4, 35. die Rückkehr im Dec. stattfindet und 6, 4. abermals ein Passa erwähnt ist, so müßte ein

*) In der That fühlt man sich dort aufgefodert, mit Erhard zu erklären „von Fest zu Fest.“ Irrthümlich hat man sich auf Joh. 4, 45. berufen, als ob dort *ἢ ἑορτή κατ' ἔξοχὴν* das Passa hieße, während es doch dort aus dem Contexte seine Bestimmung erhält wie 7, 14.

dazwischenliegendes Fest gemeint seyn und es bliebe nur das, einen Monat vor das Passa fallende, Purimfest übrig (in neuerer Zeit Hug, Wieseler, v. Gumpach, Mey., Stier); dann läßt sich allerdings am leichtesten begreifen, warum es als zu den Hauptfesten nicht gehörig auch nicht namentlich erwähnt ist. Doch sprechen auch wiederum wichtige Gründe dagegen, durch welche auch Neand. zu der Annahme des Passa überzutreten sich zuletzt bewogen gefühlt (Tren., Guseb., Luther, Scaliger, Grot., Hengst.). Schon an und für sich hat es die größere Wahrscheinlichkeit, daß Jesus, wo nicht etwa äußere Umstände ein Anderes geboten, sich auf den Besuch der gesetzlichen 3 Hauptfeste beschränkt. Denn auch zu dem Feste der Tempelweihe K. 10. ist er nicht speciell hinaufgezogen, sondern befand sich schon in Jerusalem. Die Feier des Purim wie der Tempelweihe war auch überhaupt nicht an den Tempel von Jerusalem gebunden, daher der Besuch desselben um so auffälliger, wenn er das bald danach folgende Passafest 6, 4. unbesucht gelassen hat. Freilich treten auch der Annahme des Passa wieder positive Schwierigkeiten entgegen. Fehlte ursprünglich der Art. vor *ἑορτή*, so dürfte auch die Rechtfertigung dafür von Neand., daß doch schon durch das *ἀναβαλεῖν* es als eines der Hauptfeste bezeichnet sei, nicht ausreichen. Wenn ferner das Passa 6, 4. von Jesu nicht besucht worden, so wäre er also erst wieder zum Laubhüttenfest 7, 2., welches in den Herbst fiel, nach der Stadt gekommen und man müßte sich wundern, wenn er 1½ Jahr ohne Festbesuch hätte verstreichen lassen. Endlich könnten auch die von 5, 1—6, 4. erzählten Begebenheiten in Vergleich zu dem viel reicheren Inhalte der übrigen Festreisen für diesen Abschnitt zu dürftig erscheinen. Da nun die Schwierigkeiten sowohl bei Annahme des Purim, als des Passa fast gleich groß, der Annahme des Pfingstfestes aber (Chryll, Chryf., Calv., Beng.) oder des Laubhüttenfestes (Cocc.) noch größere Bedenken entgegenstehen, so erscheint es als das Gerathenere, mit Lücke, B.-Crus. einer bestimmten Entscheidung sich zu enthalten.

B. 2. *Ἔστι*. Die Stellung am Anfange dient hier

nicht dem Nachdrucke, sondern vielmehr, wie 8, 54. 21, 25., liegt auf dem folgenden Subjekt der Nachdruck (Kühner §. 863, 3.). Die Setzung des Präf., wenn doch das Ev. nach der Zerstörung der Stadt geschrieben, fällt auf, allein das Becken dieser *κολυμβήθρα* konnte sich auch nach der Zerstörung erhalten, wie Euseb. Onomost. s. v. *Βηζαθά* schreibt: *καὶ νῦν δείκνυται*, und selbst noch jetzt ein ausgemauerter Wasserbehälter als das ehemalige Bethesda gezeigt wird; aber auch aus lebendiger Vergegenwärtigung ließe sich das Präf. erklären, wie die Kirchenschriftsteller auch noch nach der Zerstörung der Stadt von dem jüdischen Opfercultus im Präf. sprechen, vgl. Semisch Justinus M. I. 175., Mitschl altkathol. Kirche S. 287. — Zu *προβατικῇ* ergänze *πύλῃ*. *Βηθεσδά* ⲓⲙⲟⲩ ⲁⲛⲟ „Wohlthätigkeitsanstalt,“ vgl. unser charité. Die Säulenhalle, zum Schutz der Kranken gegen Wind und Wetter, wahrscheinlich die hintere mit einer Wand; Theod. Mopsf.: *μετὰ τὰς ἐν κύκλῳ, εἶχεν μέσσην ἐτέραν*. Tobler (Denkblätter aus Jerus. 1853. S. 62.) weist nach, daß noch im 4. Jahrh. 5 Hallen gezeigt wurden und nimmt an, daß es 5 Gewölbe zur Sonderung der Kranken gewesen seien (?).

B. 3. *Ξηρός* „zusammengeschrumpft, geschwunden“ Matth. 12, 10., bei Theokrit. 24, 60. in metonymischem Sinne „erstarrt“: *ξηρός ὑπαὶ δείους*, in cod. D. noch der Zusatz *παραλυτικῶν*. *Ἐκδ.* — *νοσήματι* fehlt in B C*, die letzten Worte von B. 3. *ἐκδ.* — *κίνησιν* in A L. B. 4. *ἄγγ.* — *νοσήματι* in D und lat. ms. und mehrere min. haben bei B. 4. entweder den verdächtigenden Asteriskus oder den verwerfenden Obelos. Dazu findet sich in den wenigen Worten eine sehr große Zahl Varianten, auch mehrere *ἀπ. λεγ.* Die ältesten Zeugen für die Worte sind Tert. de bapt. c. s., die Peshito und cod. A für B. 4. Von Olsh., Lücke, Neand., Tischd., Mey. werden nun die Worte von *ἐκδ.* an aus dem Text gewiesen, von de W. nur bezweifelt, von B. Crusf., Brückner und B. 4. auch von Hofmann als ächt angesehen. Ließe sich für die Auslassung ein triftiger Grund anführen, so möchte es seyn, aber auch von Brückner wird zugestanden, daß ein solcher

nicht vorhanden. Vielmehr findet sich unter den Christen des 2. Jahrh. nicht bloß, sondern auch unter Juden und Heiden die Vorstellung von θεοὶ μεγάλαι in allen Objekten und Elementen der Natur so vorherrschend, daß kein Rationalismus an der hier vorliegenden Ausdrucksweise Anstoß nehmen konnte (W. - Gr. f. Dogmengesch. II. 195. Ed. Böhm er s. v. Engel in Herzogs Enchyl. S. 22.). Zuzugeben ist allerdings, daß das ὅταν παραχθῆ B. 7. eine Erklärung im Vorhergehenden erwarten läßt. Wir halten daher die Worte ἐκδ. — κίνησις für ursprünglich dem Text angehörig; wurden aber einmal Naturerscheinungen und namentlich außerordentliche, auf Engelmwirkungen zurückgeführt, so lag auch nichts näher, als jene Textangabe durch Hinzufügung von B. 4. zu erklären. Nur die Beschaffenheit des Textes und seiner Bezeugung ist es, die uns zu diesem Urtheil bestimmt. Denn daß Joh. selbst jene Naturerscheinung auf dieselbe Weise erklärt haben dürfte, läßt sich nach Hebr. 1, 14. und nach dem, was die Apok. von dem Engel des Wassers und des Feuers sagt (16, 5. 14, 18., nach Hengst. I. S. 152. „rein ideale Gestalten“) nicht bestreiten; nur kommt es darauf an, den Engelbegriff selbst so flüssig zu erhalten, wie er es nach der ursprünglich alttest. Anschauung ist, welche dafür das Abstr. מַלְאָכָה „die Botschaft Gottes“ setzt, daß nämlich Engel die Kraftwirkungen Gottes in der endlichen Welt sind, welche, wo sie persönlich erscheinen, ihr Ich in dem persönlich wirkenden Gott haben. Was aber das eigentliche Naturphänomen betrifft, so finden sich dafür auch jetzt noch Analogien in mineralischen Heilquellen, wie z. B. in der von Augenkranken gebrauchten Kißinger Gasquelle, deren Heilkraft ebenfalls durch ein κατὰ καιρὸν eintretendes Strudeln und die darauf folgende Gasentwicklung bedingt ist. Ein täglich mehrmaliges Steigen des Wassers bei der Quelle der Jungfrau, welche Robinson für Bethesda hält, beobachtete der Amerikaner Woolcot (bibliotheca sacra I. 24.): dem Engel hat dort der heutige Araber „die Windungen eines Drachen in der Tiefe“ substituirt. Hiernach ist denn auch die Meinung de W.'s zu B. 7. zu berichtigen, welcher die Ansicht des Kranken von der stärkeren Wirkung gleich der κίνησις als „abergläubig“ betrachten will.

B. 5—7. Ἐν τῇ ἀσθενείᾳ sc. „woran er litt.“ Ἐχων, nicht mit ἐν ἀσθ. zu verbinden, als ob es = ἀσθενῶς ἔχειν wäre, wofür der Art. nicht spricht, auch nicht das πολὺν χρόνον ἔχει B. 6. (11, 17.). Ἐχειν wie wir sagen „hinter sich haben,“ so daß ἔτη der Objektsacc. Von Paulus wurde die Frage mit Nachdruck gelesen, in der Voraussetzung der Absicht Jesu, einem sich verstellenden faulen Bettler Weine zu machen: „willst du gesund werden?“; nach Beng., de W. „knüpft sie nur an das Vorhandene an und bringt den vorausgesetzten Wunsch zur Sprache“; vergleicht man indeß eine Frage wie Luc. 18, 41.: τί σοι θέλεις ποιήσω, so muß man sagen, daß doch wirklich die Absicht darin liegt, gleichsam als Analogon des Glaubens ein sehnsüchtiges Verlangen zu wecken. — Wäre, was B. Bauer voraussetzt, ausgesprochen, daß 38 Jahre lang Leute den Kranken dorthin trugen, ohne daß jemals Einer gewesen wäre, der ihm in das Wasser hätte helfen wollen, so wäre dies freilich eine Unglaublichkeit, aber zunächst ist doch nur gesagt, daß er 38 Jahre krank gewesen, nicht aber, daß er gerade so lange hier die Hülfe gesucht, auch nicht, daß er täglich sich dort eingefunden.

B. 8—11. Ἄρον, Αμμων.: πιστώσασθαι βουλόμενος τὸ γινόμενον θαῦμα. Etwas tragen am Sabbath ist im Talmud nicht unbedingt verboten, aber doch nur unter vielen Clausulirungen gestattet, wie z. B., daß es nicht auf offener Straße geschehe (Lightf.). Οἱ Ἰουδαῖοι nach B. 15. 33. Synedristen; sie hatten die Heilung unberührt gelassen, er hebt dieselbe hervor und stellt ähnlich wie 9, 30. die Autorität des Wunderthäters der ihrigen gegenüber.

B. 12—15. Οὐκ ᾔδει, er hatte wirklich nicht erfahren, wer es sei, Beng.: grabato ferendo intentus et Judaica interpellatione districtus. — Daß Jesus ihn im Tempel wiederfindet, zeigt, daß die Heilung auf ihn einen religiösen Eindruck gemacht (Chrhf.), dieser wird durch die Ermahnung geschärft. Χεῖρον, Beng. gravius quiddam quam infirmitas 38 annorum. Die Krankheit als Strafe dargestellt, entweder weil sie natürliche Folge seiner speciellen Versündigung (Luc. 5, 20. 24.), wie Chrhf., Bull.

und die Neueren annehmen, oder vermöge des allgemeinen Zusammenhangs von Sünde und Uebel (Iren. 5, 15., Bucer, Calvin, Neand.). Doch handelt es sich hier eben um ein specielles Uebel; daß aber das Maasß des speciellen Uebels nicht den Maasßstab für die specielle Sünde angebe, wird in 9, 3. Luc. 13, 1 f. ausgesprochen. Wäre nun jener specielle natürliche Zusammenhang nicht anzunehmen, so wäre Christi Wort nur darauf zurückzuführen, daß, wenn auch die einzelne Sünde nicht der Grund des einzelnen Uebels, doch nach göttlicher Absicht der jedesmalige Zweck desselben so wie noch mehr der Erlösung davon die Buße ist. — Die Anzeige des Menschen bei der Behörde befremdet, einer Undankbarkeit möchte man ihn nicht für fähig halten, so möchte man mit Chrys. sagen: „wäre es Undankbarkeit, warum spricht er vor der Behörde nicht von dem Tragen des Bettes, sondern von dem, was sie am unliebsten hörten, daß Jesus ihn geheilt habe?“ Aber auch was Stier zu B. 6. bemerkt, macht wahrscheinlich, daß wir im Gegensatz zu dem Blindgeborenen K. 9. den Kranken hier als etwas stumpfsinnig zu denken haben, mithin auch ohne Arg gegen die Absichten der Obrigkeit.

B. 16. 17. Selbst die Gestattung des Heilens ist im Talmud mannichfach verlausulirt. Die Behauptung von Strauß, daß die Beweisführung einen alexandrinischen Charakter habe, ist nicht gegründet. Der Ausspruch soll auf dem metaphysischen Sage Philo's ruhen: *ποιῶν ὁ Θεὸς οὐδέποτε παύεται*, vielmehr ruht er ganz textgemäß auf dem A. T. selbst, wo das *κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τ. ἔργων ὧν ἐποίησεν* 1 Mos. 2, 2. eben nur das Aufhören des Schaffens aus sagt; daß aber in der geschaffenen Welt Gottes Regierung und Erhaltung nicht aufhöre, war zugestanden: so konnte auch der Schluß nicht bestritten werden, daß auch menschliche Thätigkeit am Sabbath gestattet sei. Bei diesem Gedanken bleiben die Neueren stehen (Grot., Lücke, B.-Crus., Mey., de W.). Konnte aber Christus einen solchen Schluß in der Allgemeinheit aufstellen, ohne damit das Sabbathgebot aufzuheben? Daher werden wir das *ἐργάζεσθαι*, ungeachtet es nicht näher bestimmt wird, doch

im Sinne von Matth. 12, 10. aufzufassen haben, so daß dabei an das *θεραπεύειν, κατὰ ἔργα δεικνύναι* 10, 32. zu denken ist. So wie der Vater durch den heilkräftigen Strudel auch am Sabbath würrt, so auch der Sohn. Daß nämlich das *καὶ γὰρ* nicht bloß auf ein dem Vorbilde des Vaters paralleles Würren des Sohnes hinweist, sondern auf ein Würren als Organ des Vaters (14, 10.), zeigt B. 19., auch B. 30. vgl. 9, 3., Zw.: quasi dicat: pater meus coelestis hunc sanum fecit et ego cum eo. Quod si me damnatis ob violatum sabbathum, simul patrem damnatis necesse erit, cuius culiores vos videri vultis. Aber — wird von Luthardt behauptet — mußte es nicht, wenn von der Thätigkeit Gottes seit dem ersten Sabbath die Rede war, heißen: „trotz seiner Ruhe würrt der Vater“? Es sei daher vielmehr der zukünftige *σαββατισμός* gemeint (Hebr. 4, 9.), der nämlich, wo die geschichtliche Erlösung zu Stande gekommen sehn wird, auf welche der Vater hinarbeitet bis auf Christum, welcher sich dann fortsetzt durch den Sohn bis zu dessen Auferstehung und von da an durch den Geist in der Geschichte vollendet. Jedoch von allem Anderen abgesehen — die Ruhe, auf welche das Sabbathsgesetz sich gründet, ist doch die von der Schöpfung; auf diese mußte also auch der Beweis gehen. Was aber das *ἕως ἄρτι* betrifft, so bezeichnet es eben so wie das *ἄχρι τοῦ νῦν* Röm. 8, 22. die lange und ununterbrochene Dauer von Vollendung der Schöpfung an.

B. 18. *Μᾶλλον* will nicht, wie Beng. meint, die Steigerung des *διώκειν* zum Morde bezeichnen, vielmehr liegt die Mordlust auch im *διώκειν*, sondern die Verstärkung dieser letzteren, doch so, daß sie noch immer voluntas informata bleibt (s. ob. S. 13.). Hatte er nach der gewöhnlichen Fassung nur das Vorbild Gottes für sein Sabbathwürren in Anspruch genommen, so geht ihre Folgerung über seine Worte hinaus. Vielmehr entnehmen sie aber das *ἴδιος πατήρ* dem *πατήρ μου*, das *ἴσον ποιεῖν* dem *καὶ γὰρ*. Der Vatername wird im N. T. außer der sehr streitigen St. Hiob 34, 35. und außer Ps. 89, 27., wo er eine persönliche Auszeichnung ist, nicht individuell gebraucht. Erst in den Apokryphen

fängt der individuelle Gebrauch sich zu entwickeln an, Weish. 7, 16. Sir. 23, 1. 4.: sonst ist Gott nur im nationalen Sinne Vater des Volks und selbst bei dem Gebrauch in diesem Sinne findet in dem Jahrb. nach Christus noch eine gewisse Zurückhaltung statt, Jer. 3, 4. 19. übersetzt der Targum statt רַבִּי nur $\text{רַבִּי ה'$ „Herr“ und Jes. 63, 16. nur vergleichungsweise „du bist unser Herr und deine Wohlthaten über uns sind so reichlich wie des Vaters über seine Kinder.“ So mußte allerdings diese specielle Vaterbenennung (vgl. ἴδιος Röm. 8, 32.) in seinem Munde auffallen.

B. 19. 20. Luther: „Ein schön excusatio, die die Sache ärger macht.“ Jesus bekräftigt das, was Anstoß gab. $\text{Οὐ δίνονται, Ἰσίδορ: (τοῦτο) οὐκ ἀσθένειαν αὐτοῦ κατηγορεῖ ἀλλὰ δύναιμι τ. μεγίστην.}$ In der Beziehung der Schriftstellen über das Verhältniß des υἱός zum πατήρ schwanken die Väter und älteren Ausleger, ob sie das Verhältniß innertrinitarisch oder ökonomisch fassen sollen. Das δέδωκεν B. 22. und ἔδωκε B. 26. 27. bezieht Chryf. an den 3 Stellen auf das erstere Verhältniß, Cyrill auf das letztere, Aug. nur B. 26. Auch hier wie 14, 28. u. a. denken Viele, auch Chemnitz, Beza, Tarn. u. a., an das innertrinitarische Verhältniß, dagegen vgl. ob. S. 79. Durch das βλέπειν (vgl. 8, 38. und das ἀκούειν 16, 13.) bezeichnet er — wie man mit Gl. ord., B.-Cruß. meinen möchte — den Vater als sein Vorbild, durch das δεικνύειν aber als die Causalität seines Wirkens. Allein 10, 32. reicht doch nicht aus, um für δεικνύειν die Bed. „möglich machen“ oder gar „wirken“ zu erweisen, es heißt dort wie 2, 18. „sehen lassen.“ Hier, wo es parallel mit βλέπειν steht, wird man die Bed. von Dffb. 1, 1. 4, 1. „Gesichte zeigen“ anzunehmen haben. Aber was der Vater ihm zeigt, damit er es thue, dazu giebt er ihm auch das Vermögen, und zwar aus Liebe, dem Principe der Mittheilung und zwar hier der absoluten, vgl. auch 3, 35. das πάντα . Cyrill: $\text{δεικνύει .. ὅλον ἑαυτὸν ἐν τῇ τ. γεννήματος φύσει ζωγραφῶν.}$ Φιλεῖν , auch bei Joh., vgl. 11, 3. und 5., von ἀγαπᾶν verschieden, doch auch promiscue gebraucht 21, 16. 17. Das vorliegende Werk war die Errettung von der Krank-

heit, aber er ist selbst zum Todesüberwinder und Lebensspender für die Menschheit bestimmt. Es tritt hier zuerst der den joh. Reden Christi eigenthümliche Gebrauch von *ἔργα* auf. Als *ἔργον*, zu dessen Erfüllung er erschienen, bezeichnet Christus bei Joh. die Lebensmittheilung an die Welt (4, 34. 17, 4.): alle thatsächlichen Wirkungen für diesen Zweck bezeichnet er als *ἔργα*, daher die Wunder (10, 32. 38. 15, 24. 9, 4.), sodann auch die heilsgeschichtlichen Wirkungen, wie hier. Dabei ist zu berücksichtigen, daß gerade diese hier genannten *ἔργα* Messiasdokumente waren, denn der äußeren, positiven Schale nach besaß das Volk die Lehre vom Messias als Todtenerwecker und Todtenrichter (Süßkind „über die Aussprüche Jesu, worin er sich die Erweckung der Todten beilegt“ im Magazin für Dogmatik und Moral St. 10.). — „Die Bewunderung ist für die Verehrung B. 23. anbahnend“ (de W.). Calv.: oblique ingratitude perstringit, quod illud tam splendidum virtutis Dei specimen contemnerent. Aus dem Präf. folgert Mey., daß die Zuhörer bei dem Folgenden als Zuschauer zu denken. Aber auch B. 28. und 29. ist miteinzubegreifen. Daher vielmehr das gegenwärtige ungläubige Geschlecht mit dem zukünftigen in Identität gedacht wie 6, 62. Matth. 23, 39. „Nicht aus zukünftigen Thatsachen hat Jesus eine Bestätigung für sich entnehmen, sondern nur sich bezeugen wollen“ (Luthardt).

B. 21. Nicht bloß nach eigenthümlich joh. Darstellung, sondern auch nach Paulus ist — entsprechend dem auch von der Philosophie gebilligten großen Worte von Detinger: „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes,“ der letzte Ausgangspunkt der geistlichen *ζωοποίησις* Christi die leibliche. Zu ihrer Vollendung gelangt die Kraft nur in ihrer Erscheinung. So beginnt Christi Geist die *ζωοποίησις* der Erlösten mit der Verklärung ihres Geistes zum wahren Geiste, und diese in ihrer Vollendung wird zum *σῶμα πνευματικόν*, welches einerseits absoluter Ausdruck, andererseits absolutes Organ des Geistes Röm. 8, 10. 11. So wird begreiflich, was sonst so unerklärlich erscheint, daß B. 28. 29. die *ἀνάστασις* als die höhere Stufe der geistigen Belebung dargestellt und

6, 54. als das letzte Hoffnungsziel der Erlöseten verheißen wird. Kling in dem Artikel über Auferstehung in Herzogs Enchyl. S. 596.: „So erscheint denn die Auferstehung der Gläubigen nicht als etwas, was ihnen von außen angethan wird, sondern, entsprechend der Auferstehung Jesu selbst, als ihre vom innersten Grunde ihres neuen Lebens ausgehende höchste That.“ Vgl. in diesem Sinne Maier Freiburger kath. Zeitschr. B. 2. H. 2., Mau „Vom Tode der Sünde Sold“ in Belt's Mitarbeiten 1840. H. 4. S. 50. — Was ferner die Idee der *κρίσις* anlangt, so war schon 3, 18 f. die Selbstentscheidung für das Licht oder für die Finsterniß als das faktische göttliche Gericht dargestellt worden, so auch hier B. 24. und demgemäß decken sich nun in dem Folgenden einerseits die Theilnahme an dem von Christo ausgehenden Lebensproceß und die Beseligung, andererseits das Ausgeschlossenwerden davon und die Auferstehung zum Gericht. Größtentheils ohne auf den inneren Zusammenhang der genannten Heilswürkungen hinzudeuten, wurde doch von Aug. und nach ihm von Calv., Pisc., Hunn., Calov, Lampe, Lücke, Keand., de W., Mey. in B. 21. (richtiger B. 24.) — 27. die Darstellung des ethischen Proceßes, in B. 28. 29. die Vollendung der *ἀνάστασις* in der leiblichen Erweckung gefunden. Daß die Gnostiker den Abschnitt nur im allegorischen Sinne erklärten, wirkte indeß wesentlich dazu mit, daß er im Gegensatze hiezu von den griech. Erkl. durchaus auf die physische Auferstehung bezogen wurde und so auch von Cr., Beza, Chemn., Grot., Baumeister Würtemb. Stud. II, 1., Weizel Stud. u. Kr. 1836. H. 4., allein nur mit Zwang ließe sich diese Fassung bei *ἐκ τ. θανάτου*, bei *καὶ τῶν ἐστὶ* und bei *οἱ ἀκούσαντες* durchführen. In noch stärkeren Widerspruch mit dem Texte tritt aber durch B. 28. diejenige Fassung, welche den ganzen Abschnitt nur von der geistigen Belebung erklärt, so Dufsing bibl. Bremensis cl. I. fasc. 2., Eckermann, Ammon, B.-Crus. u. a.: hiegegen streitet entschieden der Wortsinne von B. 28. Vgl. zur Geschichte der Ausl. Lücke's Excurs zu B. II. 2. A. Die auch sonst im N. T. vorkommende Unterscheidung einer ersten und zweiten

Auferstehung findet sich besonders deutlich Offenb. 20, 5. 6. ausgedrückt. Ist der Verf. der Apok. und des Ev. derselben, so wird man veranlaßt, sich auch hier nach diesem Lehrtypus umzusehen, und Dlsch. glaubte B. 25. die Hinweisung auf die erste Auferstehung, die der Gläubigen, zu finden. Abgesehen indeß davon, daß die neueste Ausl. der Apok. in jener St. eine leibliche *ἀνάστασις* nicht anerkennt (Hengst. Offenb. Joh. II, 1. 381.), scheidet die Auffassung von Dlsch. schon daran, daß er zu *οἱ ἀκούσαντες* nicht aus dem Vorhergehenden *φωνήν* hinzudenken, sondern *τὸν λόγον* ergänzen will. Ueberhaupt ist bei der Ausl. festzuhalten, daß der Abschnitt nur im allgemeinsten Sinne von Belebung und Auferstehung spricht.

Von B. 21—23. ist, wie neuerdings auch Luthardt bemerkt, nicht sowohl davon die Rede, welches Werk er jetzt thue, sondern was ihm wesentlich eigne. Wie in dem *ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ* 11, 25., so ist auch hier in dem *ζωοποιεῖν* geistliche und leibliche Belebung zusammengeschlossen — *ἐγείρειν* der negative Begriff der Aufhebung des Todes, *ζωοποιεῖν* der positive — insofern eben die letztere in der ersteren bedingt ist. Eben hiemit fällt auch der Einwand hinweg, daß *οὐς θέλει* sich nicht auf die leibliche Erweckung beziehen könne.

B. 22. 23. Nicht das beiläufige *οὐς θέλει* begründen will das *οὐδὲ γὰρ κτλ.*, wie von Lücke, de B., Meh. angenommen wird: „es liegt darin, daß die Andern, welche der Sohn nicht lebendig machen will, das Verwerfungsurtheil an sich erfahren“ — vielmehr soll der Hauptbegriff, das *ζωοποιεῖν* des Sohnes, begründet werden. Ist es nämlich der Sohn, durch welchen sich für die Welt die Lebensmittheilung vermittelt, so ist er es auch, dem die *κρίσις* unter den Menschen übergeben ist. Das Resultat hievon ist dann die gleiche Ehre von beiden, insofern der Sohn das Organ, durch welches der Vater hindurchwürt (B. 19. 14, 11. 1 Joh. 2, 23.).

B. 24. 25. Nunmehr richtet sich die Betrachtung auf den zeitlichen Eintritt des Belebungsprocesses, B. 24. in abstr., B. 25. in seiner historischen Entwicklung. Das

Anhören (vgl. ἀκούειν 8, 43. 47.) und Aneignen des Wortes im Glauben ist wie 3, 16. die Bedingung des Lebensbesitzes und die Befreiung von der verdammenden *κρίσις*. Jrenäus 5, 27.: non judicatur i. e. non separatur a Deo (*κρίνω* scheiden), adunitus est enim per fidem Deo. Vor der Einwirkung Christi war das Leben des Menschen ein verhüllter *θάνατος*: aus diesem wird er herausversezt in die Sphäre jenes Lebens, dessen Quell in das Zukünftige hinübersprudelt (4, 14.), vgl. 1 Joh. 3, 14. — Nach B. 25. ist die B. 24. gegebene hohe Verheißung bereits in Erfüllung getreten: wer wie Petrus 6, 68. ausrufen kann, daß bei Christo allein *θήματα ζωῆς αἰωνίου* zu finden, in dem hat auch die Verheißung B. 24. angefangen sich zu erfüllen. Die Formel *ἔρχεται κτλ.* von dem, was dem Reime nach bereits gegenwärtig, auch 4, 23. *φωνή* allerdings nicht der Bed. nach = *ὁ λόγος μου* B. 24., aber doch der Sache nach, es ist das Lehrwort Christi als Auferstehungsruf an die Menschheit wie Eph. 5, 14. und das *וְיִבְרַח עַם* 37, 4. Das *ἀκούειν* wie B. 24. Bei der Erkl. von leiblicher Auferstehung „simul atque audierint“ (Grot.) bleibt der Art. vor *ἀκούσαντες* unerklärt.

B. 26. Der Sohn kann die belebende *φωνή* von sich ausgehen lassen, denn er trägt das Leben ebenso in sich wie der Vater. Nicht vom *λόγος ἄσαρκος* ist die Rede, wie zu B. 19. bemerkt worden, sondern vom menschengewordenen. Läge der Nachdruck auf *ἐν ἑαυτῷ*, so daß die Aseität des Lebens hervorgehoben würde, so träte diese Aussage in Widerspruch mit *ἔδωκε*: es muß daher angenommen werden, daß das *ἔχειν ἐν ἑαυτῷ* als joh. Idiotismus nur den Begriff des Besitzes nachdrücklicher auszudrücken dient, wie 5, 42. 6, 53. 1 Joh. 3, 15. 5, 18. vgl. die Formel *μένοντα ἔχειν*. Guth.: *πηγάζει*, Aug.: *ut esset vita non egens vita, ne participando intelligatur habere vitam; si enim participando haberet vitam, posset et amittendo esse sine vita.* Der Sache nach also derselbe Gedanke wie B. 21., daß der Sohn die Vollkraft zur Belebung in Besitz hat (Theoph., Bucer, Grot.).

B. 27. Mit diesem Lebensbesitz ist auch die *ἐξουσία*

des *κρίνειν* gegeben, das dafür angeführte Motiv aber ist befremdend. Nur an dieser Einen St. steht *υἱὸς ἀνθρώπου* ohne Art., es fragt sich demnach zunächst, ob es statt *ὁ υἱὸς τ. ἀνθρώπου* stehen könnte (Lücke). Dies dürfte nicht unbedingt zu bestreiten seyn. Zwar läßt sich nicht mit Lücke für das Fehlen des Art. der Grund anführen, daß „das Wort wie Offb. 1, 13. seinem Danielischen Ursprunge näher gedacht sei.“ Denn *υἱὸς ἀ.* bei Daniel heißt nur „wie ein Mensch.“ Aber wohl konnte der Ausdruck als ein wenigstens im Sprachgebr. des N. T. fixirter Begriff ebenso wie *υἱὸς Θεοῦ* Matth. 27, 43. Joh. 19, 7. ohne den bestimmten Art. gesetzt werden. Was Brückner dagegen einwendet, daß bei *υἱὸς Θεοῦ* die individuelle Bestimmtheit theils in *Θεός* liege, theils im Begriff selbst, was bei *υἱὸς ἀνθρ.* nicht der Fall sei, leuchtet nicht ein; denn auf die individuelle Bestimmtheit kommt es hierbei nicht an, sondern nur auf die Fixirung im Sprachgebrauch. Auch daß nur an dieser einzigen St. der Art. fehlt, entscheidet noch nicht: auch bei *ἐκκλησία* fehlt der Art. nur an zwei Stellen 3 Joh. 6. 1 Kor. 14, 4. So können denn diese Bedenken kein entscheidender Gegengrund seyn, mit Camero, Grot., Lightf., Lampe, Lücke *υἱὸς ἀνθρ.* „der Messias“ zu erklären. Auch dafür, warum gerade dieser Terminus hier gewählt ist und nicht *υἱὸς Θεοῦ*, läßt sich ein Grund anführen, daß nämlich der *υἱὸς ἀνθρ.* bei Daniel insbesondere als Richter erscheint (s. über *υἱὸς ἀνθρ.* zu 1, 52.). Haben wir aber als Grund, warum von Christo gerade diese Messiasbenennung bevorzugt worden, die Absicht anerkennen müssen, sich als den Menschgewordenen zu bezeichnen, so werden wir auch hier darauf zurückgehen müssen, also „weil er Menschensohn = Menschgewordener ist.“ Dann wird allerdings der Art. entbehrlich (de W., Brückner, Luthardt), doch läßt diese Motivirung sich wieder in verschiedenem Sinne nehmen. Luther, Jansen, Menoch.: „das Gericht muß öffentlich vor allen Menschen gehalten werden, darum muß der Richter auch Mensch seyn, den man sehen kann.“ Bucer, Tirin: hoc ipso, quod huc humilitatis se demisit, eo honore eum dignaturus est pater; Wettst., Scholten,

Stier: „weil der Mensch von dem demüthigsten und liebreichsten Menschen gerichtet werden soll (Hebr. 2, 17. 18.)“; nach Cyr., Gste, Mey., „weil er Mensch ist und die Gerichtsbesugniß nicht haben würde, wenn sie ihm nicht gegeben wäre,“ aber gegeben ist nach B. 22. 26. auch dem *υἱὸς θεοῦ* die *κρίσις* und die *ζωή*. Wir meinen, daß der bei B. 22. aus dem Zusammenhange nachweisliche Sinn auch hier anzunehmen ist: „weil er Menschgewordener = der Erlöser ist, mit dieser Erlösung selbst aber auch die *κρίσις* gegeben.“ Von mehreren Kirchenvätern, welchen diese Begründung des Richteramtes durch die Menschheit Christi unerklärlich schien, wurde *ὅτι θεὸς κτλ.* sprachwidrig mit dem folgenden *μὴ θανατίζετε τοῦτο* verbunden (Chryst., Pesh., Chemn., Beza).

B. 28. 29. Der geringere Majestätbeweis kann nicht befremden, da noch ein höherer eintritt. — Daß nunmehr von leiblich Todten die Rede sei, wird durch *ἐν τ. μνημείοις* ausgedrückt, welches nicht speciell auf die Begrabenen zu beschränken, sondern = *οἱ νεκροί*. Der Kunst wie der populären Vorstellung von der Auferstehung hat diese Schilderung zum Substrat gedient, das Bildliche erweist sich indes durch die Unvollziehbarkeit der Vorstellung nach ihrer buchstäblichen Fassung: die *φωνή* nämlich kann nicht vom Staube vernommen werden, sondern nur von den schon Auferstandenen. So kann denn auch *ἐγείρειν* nur übertragener Ausdruck seyn für die verklärende Herstellung des Organes, ohne daß damit exegetisch die Entscheidung gegeben wäre, ob die Continuität die des individuell geistigen Typus oder die des materiellen Stoffes sei, worüber 1 Kor. 15. zu vergleichen. — Die Vergeltungsidee ist in der allgemeinen Kategorie von *τὰ ἀγαθὰ* und *τὰ φαῦλα πράσσειν* ausgesprochen, worunter wie Matth. 25. die specielle der *πίστις* mit zu begreifen, vgl. den oben S. 131. angeführten Aufsatz von Luthardt. Bucer: *quisque ut est, ita et operatur, opera de animo testantur*, dagegen Tarn.: *non agitur de paranda salute, sed de parta applicanda.* — *Ἀνάστασις ζωῆς* und *ἀναστ. κρίσεως* nach gewöhnlicher Fassung so genommen, daß *εἰς* das Consequens der *ἀνάστασις* aus-

drückt, vgl. 2 Makb. 7, 14.: ἀνάστασις εἰς ζωὴν; bei der prägnanten Art aber, wie die Verheißung der ἀνάστασις 6, 40. 44. 54. vorkommt, scheint richtiger, „Lebens- und Verdammnißauferstehung“ zu übersetzen, so daß in diesem Akte die ζωὴ wie die κρίσις ihren Gipfel erlangt.

B. 30. Was Christus von sich ausgesagt, war so groß, daß er auf den Gedanken zurückgeht, welcher diese Gedankenreihe eingeleitet hatte B. 19. 20., daß all sein Handeln auf seinem „Gemeinschaftsverkehr mit dem Vater“ beruhe. Denn in diesem Sinne entspricht hier ἀκούειν dem βλέπειν B. 19.

B. 31. 32. Nach der Kettenform der joh. Gedankenverbindung schlingt sich an diesen letzten so eben ausgesprochenen Gedanken eine neue Gedankenreihe über die Zeugnisse fort, die er für sich hat. Bloß menschliches Zeugniß erfordert nach der Rechtsregel zwei oder drei Zeugen (8, 16. 17), diese Rechtsregel konnte auch von den Juden hier angewendet werden, da sie seine Einheit mit dem Vater negirt hatten, und dann erschienen seine hohen Aussagen als sträfliche Anmaßung. Der ἄλλος kann hienach kein anderer als der Vater seyn, von dessen Zeugniß er aus innerster Selbstgewißheit spricht, wie er auch 8, 18. den Vater als zweiten Zeugen aufführt. Zwar meint de W., Brückner in Uebereinstimmung mit Ehrh., Gr., Grot., daß ein Gedankenfortschritt vom Niederen zum Höheren erfordert werde und daher vielmehr an das Zeugniß des Täufers gedacht werden müsse, aber dieses Zeugniß weist ja Christus selbst ab. So muß also B. 33—35. als ein aus Accommodation (vgl. das ἵνα ἔμεῖς σωθῆτε) eingeschobener Zwischengedanke angesehen werden.

B. 33—35. Er könnte sich auch auf das Zeugniß, von dem sie selbst Kunde haben (1, 19.), berufen, aber er hält dies für unter seiner Würde und gedenkt dessen nur um ihres eigenen Bestens willen. Hier könnte ἔμεῖς Nachdruck haben. λαμβάνειν nicht mit B., Crus., de W. „ergreifen, haschen,“ sondern „annehmen,“ wie 3, 11. 33. — Ὁ λόγος mit dem rhetorischen Art. wie 3, 10. Καίόμενος die Bedingung für das φαίνειν, vgl. οἱ λόγοι καίόμενοι

Luc. 12, 35. Öffb. 4, 5., daher nicht vom Eliasfeuer, auch nicht vom Brennen seiner Bußpredigt. ³Hv spricht dafür, daß Joh. nicht mehr öffentlich wirkte. — Ihrer Sinnesart wird wie Matth. 11, 16. der Mangel an sittlichem Ernst zum Vorwurf gemacht, vermöge dessen ihnen die auffallende Erscheinung des Täufers nur ein Spiel kindischer Neugierde war. — *Θέλω* nicht bloß „wollen,“ sondern schon nach dem klass. Gebrauch „Lust an etwas haben, sich belieben lassen,“ Marc. 9, 13. 12, 38.

B. 36. *Μερίζω τοῦ Ἰωάννου* statt *τῆς μαρτυρίας τοῦ Ἰωάννου*, die im Class. sehr häufige constructio compendiaria (Kühner §. 749. Matth. 5, 20.). Die *ἔργα* zeugen, denn es sind solche, die nur aus seiner Einheit mit dem Vater erklärlich sind 14, 11. *Ἀπέσταλκε* weist auf die Continuität mit seiner vormenschlichen Existenz hin, s. zu 3, 34.

B. 37. Nach Aug., Mald., Grot., Olsh., Neand., Stier setzt sich die Erkl. über das Zeugniß der *ἔργα* fort, aber daß hiemit ein neues Zeugniß beginne, läßt das *αὐτός* erwarten und das veränderte Tempus *μεμαρτύρηκε*. Welches ist dieses? Nach Chrys., Cr., Beng. u. a. soll es das der Taufe seyn, aber auf dieses stützt sich eben das des Täufers, so daß dasselbe in dessen Zeugniß mit einbegriffen ist; nach Cyrill, Theoph., Musc., Calv., Lücke, Mey., Luthardt u. d. m. ist es das im Schriftwort gegebene Zeugniß. Es fragt sich, wie dann *οὔτε φωνὴν κτλ.* zu fassen. Nach Theoph. soll es mit dem *καὶ τὸν λόγον κτλ.* verbunden ausdrücken: *παντάπασις ἄγνωστος ὑμῖν ἐστίν*, nach den meisten der Genannten soll es eine metaphora locutio seyn (Calv.) und der Vorwurf darin liegen, daß sie gegen Gottes „Selbstdarstellung in der Schrift“ blind und taub gewesen. Zum Vorzug gereicht dieser Erkl., daß sich dabei das Perf. *μεμαρτύρηκε* vollkommen rechtfertigt und das *καὶ τὸν λόγον κτλ.* ungezwungen anschließt, da es die Folge der Taubheit für das göttliche Zeugniß ist. Allein eine solche Auffassung des *οὔτε κτλ.* will doch auf keine Weise zulässig erscheinen; *εἶδος* kann doch, wie Glossa ord., Mel., Coc. richtig erkennen, auf nichts anderes gehen, als auf die *ἡγεμονία*, welche nach 4 Mos. 12, 8. Moses

und zwar er allein (5 Mos. 4, 15.) gesehen, vgl. LXX.: *στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ ἐν εἶδει καὶ οὐ δι' αἰνιγμάτων, φωνή* aber kann nur auf die Gottesstimme bei der Gesetzgebung 5 Mos. 5, 24. bezogen werden. Zwar meint Lücke an die *φωνή*, welche Jesaias gehört und an das *εἶδος Θεοῦ*, welches Ezechiel und Daniel gesehen (Chrys.), denken zu können, allein das *εἶδος Θεοῦ* haben diese nach Ezech. 1. und Dan. 7. nicht gesehen und für das Offenbarungswort an die Propheten würde man *ῥῆμα* und nicht *φωνή* erwarten. Wird nun dies anerkannt und die Deutung auf die „Selbstdarstellung“ im N. T. aufgegeben, dann ist nur ein gequälter und durch Ambages zu erlangender Sinn zu erlangen, wie z. B. die Erklärungen von Cr., Socc., Stier zeigen. Hierzu kommt nun noch, daß das *αὐτός* B. 37. ein unmittelbarer Zeugniß ankündigt, als das der *ἔργα*, und daß von dem Schriftzeugniß doch wohl nicht gesagt werden konnte, daß es direkter sei als das der Werke Christi, es wäre denn, daß man *αὐτός* = *μόνος* nähme und sagen wollte: die *ἔργα* thut der Vater nur durch den Sohn, in der Schrift aber zeugt er allein. — So bleibt nur übrig, unter dem Zeugniß des Vaters das innere zu verstehen, jenes *μαθεῖν παρὰ τοῦ πατρὸς* 6, 45., vermöge dessen der Kanon gilt: *ὁ ὢν ἐκ τοῦ Θεοῦ, τὰ ῥήματα τοῦ Θεοῦ ἀκούει* 8, 47. 18, 37. Dies Zeugniß ist nach eben jenen Stellen das direkteste (B. - Crus., de W.); auch Mel. erklärt: *etiamsi vocati estis, audire nec potuistis nec voluistis: audire sonum illum non facit vos populum Dei, sed — qui est ex Deo, verba Dei audit.* Es ist wahr, daß man dann statt des Pers. das Präs. erwarten würde, auch hat D, die beiden syr. Uebers., Itala u. a., wie auch Luth. *μαρτυρεῖ*, doch dürfte dieses wie *ἐκεῖνος* (Tischd.) von denen geschrieben worden seyn, welche das Zeugniß als identisch mit dem der *ἔργα* bezeichnen wollten. Hat indeß Christus dabei an das *φῶς φωτίζον πάντα ἄνθρωπον* 1, 4. 9. gedacht, an die ursprüngliche göttliche Anlage, so ist dies Zeugniß doch ein abgeschlossenes und in die Gegenwart fortdauerndes. Dies Zeugniß ist nun als zusammenfallend mit dem im alttest. Wort gedacht, wie 1 Joh. 1, 10.,

wo *λόγος* das äußere Gotteswort überhaupt; daher wird der Vorwurf angefügt, daß sie eine noch direktere Offenbarung als Moses und seine Zeitgenossen nicht empfangen, das Zeugniß aber der Offenbarung im Worte nicht in sich aufgenommen. Wer es in sich aufgenommen und demgemäß Gott wahrhaft liebt oder das *θέλημα τοῦ Θεοῦ* thun will, erkennt auch nach 7, 17. 5, 42. 8, 42., daß Christus von Gott sei, wie es denn B. 45—47. heißt, daß Moses ihr Richter sehn werde. — *Τὸν λόγον μένοντα ἔχ.*, der joh. Idiotismus 1 Joh. 2, 14. u. a. von der vollkommenen Aneignung.

B. 39. Ob *ἐρευνᾶτε* Indic. oder Imper., darüber sind seit Alters die Ansichten getheilt, die erstere bei dem Syrer, Orig., Chrys., Aug., Luther, Calv., die letztere bei Cyrill, Camero, Lampe und den meisten Neuern. Es läge dann ein Tadel darin jener wortklaubenden Exegese des A. T., wie sie damals geübt wurde; denn während nach Joseph. die Pharisäer sich rühmten, *μετὰ ἀκριβείας ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα*, macht schon Justin ihnen den auch durch den Talmud bestätigten Vorwurf: *τὰ δὲ μεγάλα καὶ ἄξια ζητήματα μήποτε τολμῶσι λέγειν μηδὲ ἐξηγεῖσθαι*. Daß nun aber eine solche Grübelelei, welche mit dem *ἀνακρίνειν* der Beroenser Apg. 17, 11. so wenig Ähnlichkeit hatte und vielmehr nur ein *πολυπραγμονεῖν* und *ἀκριβοῦν* genannt werden konnte, als ein *ἐρευνᾶν* (7, 52. 1 Petr. 1, 11.) bezeichnet worden sehn sollte, hat wenig Wahrscheinlichkeit. Auch würde man doch vielmehr ein *ἐρευνᾶτε μὲν* — *οὐ θέλετε δὲ* erwarten, welche Construction ja auch dem Joh. nicht fremd ist, s. 10, 41. 16, 9. u. a. — Wir sagen daher: gerade im Gegensatz zu ihrer bisherigen Weise des *ἐρευνᾶν* fordert Christus sie auf, recht zu forschen, um des Zeugnisses inne zu werden, welches die Schrift von ihm enthält. Und diese *μαρτυρίαι* sind es nun hier und B. 46. die theils direkten, theils indirekten typischen Weissagungen des A. T. (wie 3, 14.)? Sollte auch Christi Rede ursprünglich darauf hingewiesen haben? Aber nach dem Complex der joh. Reden überhaupt und an dieser St. kann man nicht anders, als annehmen, daß ihm Gesetz und Propheten als Zeugniß des Sinnes erschienen sind, der in Christo seine

volle Erfüllung fand (ähnlich B.-Gruf.), durch den sie also zur Anerkennung seiner Person kommen konnten. Hofmann: „Auf das Ganze der Schrift beruft er sich.“ — Die *ζωή* hatte der alte Bund in der Geseßerfüllung verheißen 3 Mos. 18, 5. Matth. 19, 17.

B. 40. *Καί* adversativ, nicht im Gegensatz zu dem *ἐρευνᾶτε*, sondern zu dem *ἐκείνοι κτλ.* Der Widerspruch ist klar: die *ζωή* suchen sie, aber die durch ihn dem Glauben dargebotene verschmähen sie. Es wird ihnen also der Mangel an aufrichtigem Verlangen nach der *ζωή* vorgeworfen: *propius in Christo quam in scripturis vita habetur* (Beng.), so und nicht wie von Gr.: *promittunt illae vitam, sed per me*, ist der Zusammenhang von B. 41. und 40. aufzufassen. In *δοκεῖτε* liegt allerdings das „Meinen“ im Unterschiede von *πιστεύειν* vgl. *ἠλπίζατε* B. 40. und *ὃν λέγετε Θεὸν ὑμῶν* 8, 54.

B. 41. 42. Bis *δόξαν οὐ λαμβάνω* (hier und B. 44. *captare*) vgl. 8, 49. 50. ein Kriterium, welches für den Gott liebenden, vom Geiste des H. T. durchdrungenen Menschen überzeugend seyn mußte (8, 42.); es ist damit die absolute Gottbezogenheit seines Lebens ausgedrückt. Das logische Verhältniß von B. 42. mehr angedeutet als ausgesprochen: da ihr diesen Sinn nicht habt (B. 44.), seid ihr auch für dieses Kriterium nicht empfänglich. *Τὴν ἀγάπην* mit dem Art. „die vom Geseß verlangte.“

B. 43. 44. Der ihnen verwandte ungöttliche Sinn wird eher einen Anknüpfungspunkt bei ihnen finden. Wohl nicht speciell an die falschen Messiasse, deren im Verlauf der Geschichte 64 aufgetreten, sondern an die falschen Propheten ist zu denken, die in ihrem eigenen Namen auftraten und stets mehr Anhang fanden, als die gottgesandten. Der Grund hievon, wie B. 44. sagt, eben der, daß Gottes Wohlgefallen nicht das Princip ihres Lebens ist, wie auch der Ev. selbst 12, 43. dies wiederholt. — *Παρὰ τοῦ μόνου Θεοῦ* nicht mit Grot., de B.: *qui a solo Deo proficisci potest*, sondern wie *ὁ μόνος ἀλ. Θεός* 17, 3., *ὁ μόνος δυνάστης* 1 Tim. 6, 15. „dem allein dieser Name zukommt,“

wodurch das Verwerfliche der Gleichgültigkeit gegen diese Ehre desto mehr hervorgehoben wird.

B. 45 — 47. Nach dem zu B. 38. Bemerkten muß die Schrift ihre Richterin seyn; statt ihrer wird Moses genannt, gerade er, auf dessen Gesetz sie ihre Hoffnung der *ζωή* gründen — *ἐπιζῶ* ein äußerlicheres Verhalten als das des *πιστεύειν* —, wird ihr Verurtheiler seyn und zwar nicht wegen des Unglaubens an einzelne Weissagungen, seien es direkte oder indirekte, woran auch noch de B. denkt, sondern weil der religiöse Geist seines Gesetzes ein so starkes Zeugniß für den ablegt, der durch seine ganze Erscheinung darthut, daß er die Erfüllung desselben ist.

Kapitel VI.

- 1) Das Speisungswunder und die Wandlung auf dem See B. 1—24.
2) Christus das Himmelsbrot B. 25—58. 3) Scheidung der unäch-
ten und der ächten Jünger in Folge dieser Rede B. 59—71.

B. 1. Diese zwei mit den synoptischen Evv. zusam-
mentreffenden Erzählungen werden, wie es scheint, um der
sich daran anschließenden Reden willen mitgetheilt (Matth.
14, 13. Marc. 6, 30. Luc. 9, 10.). *Ἀπῆλθεν* kann nicht mit
B.-Crusf. u. a. von der Abreise von Jerusalem verstanden
werden, wie man es allerdings thun möchte, da dieselbe
nicht erwähnt ist; aber wie der Context zeigt, sind die B. 2.
erwähnten Volkshaufen nicht als solche zu denken, die ihm
von dort nachgefolgt wären, oder, nach Ebrard, sich unter-
weges angeschlossen hätten. So muß denn nach dem Auf-
enthalt in Jerusalem — da zumal J. das jetzt bevorstehende
Passa vorübergehen läßt — eine geraume Zeit galiläischer
Wirkksamkeit stattgefunden haben.

B. 3. 4. Auf der östlichen Seite steigt J., um sich dem
Andrange zu entziehen, auf die dort befindliche Anhöhe.
Wie es scheint, läßt das öfter mit dem Art. vorkommende
τὸ ὄρος in den Evv. sich nur daraus erklären, daß in dem
Gebirgslande allenthalben Anhöhen und zum Theil namen-
lose sich fanden (vgl. m. Comm. zur Bergpredigt zu 5, 1.). —
Der Grund für die Notiz über das Passa in B. 4. liegt in
B. 5. Daß J. dasselbe, wie Lücke meint, besucht habe,
läßt sich nicht annehmen, vgl. zu 7, 1. 21. Daß die Unter-
lassung des Besuchs von Hauptfesten nichts Undenkbares,
muß man aus der Frage 7, 3. u. 11, 56. schließen.

B. 5. 6. Wie sich aus B. 16. entnehmen läßt, war
die Tageszeit die der ersten *ὄψια* von 3—6. Gegen die

Zeit des Untergangs der Sonne pflegte die Mahlzeit genommen zu werden: so glaubt denn J. als Familienvater für die Menge sorgen zu müssen, da der ihm gefolgte Volkshaufe schon den Tag über bei ihm gewohnt hatte. Nach Joh. hat es freilich den Anschein, als wäre das Wunder nur im Interesse der neuen Ankömmlinge geschehen und als wären sie nur angekommen, um gespeist zu werden (Br. Bauer). „Ich weiß es nicht stark genug auszudrücken, heißt es bei Strauß, wie unmöglich hier das Essen Jesu erster Gedanke seyn, wie unmöglich er sein Speisungswunder in dieser Weise dem Volke konnte aufdrängen wollen.“ Aber soll man sich denn die Festpilger alle auf einmal herankommend denken und nicht vielmehr an eine allmähliche Vermehrung des Haufens? Man denke sich also die Worte Jesu gegen Abend gesprochen, während zu dem Volkshaufen immer neue hinzukamen (anders Beng.) Wenn in der synopt. Relation der ersten Speisung es die Jünger sind, welche Jesum aufmerksam machen, daß es Zeit sei, das Volk zu entlassen, so schließt dies die Relation des Joh. nicht nothwendig aus (Ebrard). — *Πειρόζων* kaum so zu verstehen, daß die Glaubensstärke des Jüngers auf die Probe gestellt werden sollte, denn die Nothwendigkeit eines Speisungswunders konnte ihm hier nicht vor die Seele treten. Es ist also eine Prüfung, ob er selbst noch Auskunftsmitel wisse mit dem Zwecke, die wunderbare Mithilfe desto fühlbarer zu machen.

B. 7—10. Die Summe, etwa 80 Fl., ist nicht gerade als Kassenbestand zu denken. — *Ἐν* nur Ein Verkäufer hatte sich eingefunden. Gerstenbrote die geringere Speise, tr. Besachim f. 3. „R. Johanan sagte: die Gerste ist schön geworden. Man antwortete ihm: sage dies den Pferden und Eseln.“ *Ὁψάριον* alles, was man zum Brote ißt, dann, wie schon Plutarch Symp. 4, 4. bemerkt, vorzugsweise die gerösteten Fische.

B. 10—13. *Ἐὐχαριστήσας* läßt eigentlich nur an den Tischsegen denken, aber nach B. 23. betrachtet der Gv. das Wunder als dadurch vermittelt, so auch Luc. 9, 16.: *εὐλόγησεν αὐτούς*. Es ist also, wie schon Orig. bemerkt, in dem Tischsegen das Gebet um die vermehrte Näh-

rungskraft mit einzuschließen, ähnlich wie bei der *εὐλογία* des Kelches 1 Kor. 10, 16. „Die wunderbare Kraft ist ein verborgener Keim, von dem wir nur die Früchte sehen“ (Lücke). Es hat aber dieses Wunder das Eigenthümliche, daß hier auch die Frucht, wenigstens die Art ihrer Erscheinung, sich der Vorstellung entziehen will. Als ein Sättigungswunder es mit P. Lange anzusehen, verhindern nämlich die reichlichen Ueberreste. Soll es nun als ein Vermehrungswunder angesehen werden, so beruht es — nicht sowohl, wie man sich ausdrückt, auf einem schöpferischen Akt, aber auf einer in einen todten Stoff gelegten Reproduktionskraft: soll also, wie im Heliand, an ein sich Ersetzen des todten Stoffes, an ein Zuwachsen desselben in der Hand des Erlösers gedacht werden? Hier geht die befriedigende Antwort aus. — Unter denen, welche die Rechtheit des Ev. voraussetzen, will Hase durch Annahme einer zufälligen Abwesenheit des Joh. bei dem Ereigniß helfen, erst von anderen sei der Bericht über die Speisung „in einer Zeit an ihn gelangt, wo sie seiner Vorstellung von Christo zu genau entsprach, um Gegenstand zweifelnder Forschung zu werden“ (Leben Jesu S. 144. 4 U.). Indeß — eine temporäre Abwesenheit zugegeben, müßte doch der Bericht kurz darauf an ihn gekommen seyn. Nur wenn die Rechtheit nicht bloß dieses, sondern aller Evv. in Zweifel gezogen werden könnte, würde die Annahme einer sagenhaften Ausmalung irgend einer natürlichen Begebenheit nahe liegen und an die Elisafage von wunderbarer Speisung erinnert werden können 1 Kön. 17, 8—16. 2 Kön. 4, 42. (vgl. hiezu Keil Comm. zu den Büchern der Könige).

B. 14. 15. Wunder wurden zur Legitimation des Messias erwartet (7, 31.): so macht nun dieses einen solchen Eindruck auf das Volk, daß sie Jesum für den 5 Mos. 18, 15. verheißenen Propheten halten. Hiemit verbindet sich die ächt historische Notiz, daß sie, von ihren politischen Hoffnungen beherrscht, ihn gewaltsam mit sich führen (vgl. *ἀρπάζειν* Apg. 8, 39.) und zum Könige ausrufen wollen — ein Datum, welches erklärlich macht, warum J. nicht promiscue seine Wunderthaten verbreitet wissen will. Auch hier

zieht er sich nach Mtth., mit Entlassung des Volks und der Jünger, allein auf eine Anhöhe zurück.

B. 16—20. Die *ὄψια* ist hier die *ὄψια δευτέρα* von 7—9. vgl. Mtth. 14, 15. mit B. 23. "*Ἔρχεσθαι* „gehen“, das Imperf. stellt die Handlung im Verlauf dar. „Die Berechnung des gemachten Weges, bemerkt hier auch de W., spricht für einen Augenzeugen.“ In seiner größten Breite hatte der See 40 Stadien, etwa eine deutsche Meile; die Ueberfahrt hätte also in kurzer Zeit geschehen können, allein als sie auf der Mitte desselben (nach Mtth.), erhebt sich ein Sturm, der sie bis gegen Morgen aufhält; denn als Jesus gegen die vierte Nachtwache (zwischen 4 und 6) sie erreicht (Mrc. 6, 48.), haben sie erst zwei Drittheile zurückgelegt. Als sie ihn unvermuthet nahe am Fahrzeuge erblicken, halten sie ihn für ein Gespenst.

B. 21. Nach den anderen Evv. ist J. in das Schiff aufgenommen worden. Eine Ausgleichung des anscheinenden Widerspruchs ergab sich durch die sprachliche Observation, daß nach griechischem Gebrauch das „Geneigtsehn“, namentlich auch das „Gernethun“ mit in sich schließe, wonach schon Beza übersezt: *volente igitur animo receperunt eum*; Beispiele s. Winer 415. 6. A., Sturz lex. Xenoph. s. v. *θέλειν*, Aist über *βούλεσθαι* bei Plato de legg. 12, 9. Gegen diese Ausgleichung beider Berichte wird von Mey., de W. — mit einem „es scheint“ auch von Winer — eingewendet, daß auch der Text „das Wollen und Thun als unzweifelhaft zusammengehörig darstellen“ müsse. Weist nun aber der Text nicht auch eher auf die wirkliche Aufnahme hin, als daß es beim bloßen Wollen geblieben sei? Sollte nämlich derselbe sagen wollen, daß es zur Aufnahme nicht gekommen sei, weil das Schiff sogleich ans Land gestoßen (schon Semler), würde es nicht dann vielmehr ohne *εἰθέως* heißen: *ἀλλ' ἐγένετο τὸ πλοῖον κτλ.*? Bildet nicht auch das „Geneigtsehn“ den natürlichen Gegensatz zu der vorherigen Abneigung aus Furcht? Daß nach der Aufnahme das Schiff alsobald ans Land kommt, soll auch nicht eine Wunderwirkung ausdrücken (Strauß, Mey.), da sich dies ja sehr natürlich begreift, insofern nur

ein Drittheil der Fahrt noch übrig war, der Wind aber sich gelegt hatte.

Die natürliche Wundererklärung (bei G. Lange, Stolz, Paulus, hier auch B.-Cr.), daß *ἐπὶ τῆς θαλάσσης* am Meere heiße, daß Jesus zu Lande um den See herum gegangen und so ihnen plötzlich erschienen sei, ist namentlich mit dem Bericht des Mtth. nicht vereinbar, wenn gleich sie, was die Sprache betrifft, hier anwendbar wäre, insofern *ἐπὶ* c. gen. „an“ übersetzt werden kann, wo von Flußufern die Rede ist, welche über den Gewässern liegen, vgl. *ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου* LXX. 2 Kön. 2, 7., *ἐπὶ τῆς θαλάσσης* Joh. 21, 1. Die Annahme eines Mythos hat auch hier bei Voraussetzung der Richtigkeit der Evv. gegen sich, daß sich nicht denken läßt, „wie ein reines Erzeugniß der Phantasie in beiden unabhängigen Evangelienarten dieselbe genau bezeichnete historische Stelle erhalten.“ Von Hase wird daher auch hier die Auskunft einer zufälligen Abwesenheit ergriffen (s. ob. S. 180.). Ältere Wundervertheidiger wie Damascenus nehmen eine Einwirkung auf das Gewässer an, Dls h. eine durch den in der Leiblichkeit Christi begonnenen Verklärungsproceß verminderte specifische Schwere des Leibes Christi, wodurch aber das Gehen auf dem Erdboden selbst zum Wunder werden würde, Zweiten (Dogmatik I. 380.) eine Wirkung des Willens des Erlösers, wie sie — nur in geringerem Maasse — auch beim Aufheben des Armes stattfindet, bei welcher Auffassung jedoch die Muskelthätigkeit in der Bewegung des einzelnen Gliedes unberücksichtigt bleibt. Ein Analogon ließe sich in dem Faktum finden, daß Magnetische im Wasser nicht untergesunken (Kerner „die Seherin von Prevorst“ I. 94.), wobei indeß eine genauere Forschung auch die Gründe der verminderten Schwerkraft aufzufinden im Stande seyn würde. Daher nur übrig bleibt, auch hier den mit der höchsten Causalität zusammengeschlossenen Willen Christi (und dasselbe gilt auch bei Petrus, so lange er glaubt) als die Macht über die einzelnen Naturgesetze anzuerkennen.

B. 22 — 24. Nicht der gesammte am vorigen Tage gespeiste Haufe, den Jesus Abends entlassen hatte (Mtth. 14, 22.),

ist hier beisammen zu denken, bei den Festpilgern wenigstens ist vorauszusetzen, daß sie sich entfernt haben. Erhard: „Er redet von dem Haufen, der eben die Nacht über dort geblieben.“ Hiemit erledigt sich auch der Straußische Einwurf, daß die paar Tiberiadischen Schiffe für die 5000 Mann nicht ausgereicht haben würden. — Ausnahmsweise findet sich hier bei Joh. eine längere Periode. Zwar ließt ADL und einige Uebers. B. 22. εἶδον oder εἶδεν statt ἰδών, welche M. indeß wohl nur durch den logischen Anstoß hervorgerufen, den die Wiederaufnahme des ἰδών durch das ὅτε οὖν εἶδεν erweckte. Wiewohl nämlich das ὅτε οὖν εἶδεν als Wiederaufnahme von ἰδών anzusehen, so muß doch bei dem Vordersatze die Absicht des Ev. gewesen seyn, denselben auf andere Weise zu vollenden, als es im Nachsatze geschieht. Was nach dem Vordersatze das Volk wahrnimmt, leitet dasselbe auf den Schluß, daß Jesus zu Lande nach Kapernaum gegangen seyn müsse (B. 25. f. zu 2, 12.): in dem ὅτε οὖν εἶδεν fährt nun die Konstruktion fort, als wäre jener Schluß ausgesprochen worden. Zu dieser logischen Abweichung gab die Parenthese Veranlassung. Im Interesse, die logische Concinnität herzustellen, will Mey. das ἀλλὰ δέ noch von ὅτι abhängig machen „da sie sahen, daß Jesus aus dem in B. 22. enthaltenen Grunde sich nicht entfernt haben konnte und daß andere Fahrzeuge gekommen waren, mit denen die am Abend vorher abgefahrenen Jünger zurückgekommen seyn konnten (?), mithin schließen konnten, daß Jesus doch noch am östlichen Ufer sei — da sie nun sahen, daß dennoch weder Jesus noch seine Jünger da seien.“ Es leuchtet indeß nicht ein, was mit dieser contortierten Fassung gewonnen werden soll. — Die Moristen B. 22. sind im Sinne des Plusquam. zu nehmen, von dem, was das Volk über den vorhergehenden Abend erfahren hatte; der parenthetische Satz giebt an, daß es jetzt an Mitteln zur Ueberfahrt nicht fehlte.

B. 25. 26. Es heißt πέραν τῆς θαλάσσης und nicht ἐν συναγωγῇ ἐν Καπερναοίμ; denn das Hauptmoment ist, daß sich Jesus jetzt am jenseitigen Ufer befand, welches, wenn er auf dem Landwege dorthin gelangt war, kaum begreif-

lich schien. Ganz pragmatisch richtet sich daher hierauf ihre Frage, welche in dem Wann? zugleich das Wie? mitbegreift. Jesu Antwort geht wie bei Nikod. K. 3, 3. nicht auf die Frage ein, sondern enthält nur eine Rüge, welche sich indeß an jene Frage anknüpft, da sich ja in derselben sowie in ihrer Ueberfahrt selbst ein Verlangen nach Jesu Person auszusprechen schien. Der Gegensatz ist einerseits das Interesse am Wunder als Zeichen und Zeugniß von Jesu, andererseits das Verlangen nach dem bloß sinnlichen Genuße. Aug.: *quaeritis me propter aliud, quaerite me propter me*. Einen höheren religiösen Standpunkt suchen Besser, Luthardt den Zuhörern durch die Annahme zu vindiciren, daß das *ἐκ τῶν ἄρτων τούτων* in dem Sinne gefaßt wird „aus den wenigen Broten“, so daß der Grund ihrer Nachfolge doch nicht das Interesse am Genuß, sondern am Wunder gewesen wäre. Dies nun kann in die Worte nicht hineingetragen werden; dagegen ist selbstverständlich, daß Jesu Vorwurf nicht Allen gilt und auch den Betreffenden nicht in gleichem Maße.

B. 27. 28. Speise sollen sie vom Menschensohn zu erlangen suchen, aber eine solche, deren nährende Kraft nicht eine vorübergehende ist, sondern, wie es auch 4, 14. heißt, in die Ewigkeit hinüberwüchelt und sich dort vollendet. *Ἐργάζεσθαι* auch im Klaff. mit *χρήματα, ἀργύριον* „sich erwerben.“ *Ἐσφράγισεν* vgl. 3, 33. und *ἠγάσεν* 10, 36. *Ὁ Θεός* nicht ohne Nachdruck nachgeschickt. Der Gedanke ist derselbe, wie 17, 2.

B. 28. 29. Im Allgemeinen haben sie aus seinen Worten den Gedanken aufgefaßt, daß er eine sittliche Thätigkeit verlangt. Der Gen. *Θεοῦ* „wie Gott sie fordert,“ vgl. *τὰ ἔργα μου* Dffb. 2, 26. 1 Kor. 10, 58. Der Vielfachheit dieser Werke wird dasjenige gegenübergestellt, was die Wurzel aller anderen. Wenn der Glaube hier von Jesu *ἔργον* genannt wird, so mag allerdings richtig seyn, was Bull., Beza, Lysier bemerken, daß dies per mimesin geschehe, qua phrasin legalem ex eorum sermone J. arripit. Insofern jedoch zum Glauben eine Willensentscheidung gehört, so mag er auch an sich als That bezeich-

net werden. Aktiv ist der Gen. gefaßt worden von denjenigen, welche mit Stolz erklären: „was können wir thun, um das zu bewürken, was Gott bewürken soll?“ (so auch Herder, Schleierm.); dann würde auch die Augustinische Fassung des folgenden ἔργον τ. Θεοῦ sich rechtfertigen: „das von Gott gewürkte Werk“, ut — wie Aug. hinzusetzt — qui gloriatur, in Deo gloriatur. Aber weder zum Context paßt jene Fassung, noch könnte man dann die Frage anders denn als bloße Ironie ansehen. Von Calv. und auch von Luther ist die richtige Bed. von ἔργον Θεοῦ erkannt worden, Quenst. läßt die Wahl zwischen der pass. und der akt. Fassung (Theol. did. IV. 237.). — Ἴνα nach dem Demonstr. τοῦτο schließt das Sollen mit ein.

B. 30. Daß sie ein Zeichen verlangen können, unmittelbar nachdem sie eines der wunderbarsten erfahren, bezeichnet schon Ehrh. als einen Beweis ihrer äußersten ἀναισθησίας. Bauer, Schweizer u. a. fanden darin ein Kennzeichen des Anhistorischen der Rede oder wenigstens dieser Anknüpfung an die Speisungsgeschichte, aber die folgenden Worte σὺ ἐργάζῃ κτλ. sind doch als Analyse der vorhergehenden Aufforderung zu Grunde liegenden Meinung zu fassen. Es ist klar, daß sie Jesum zum Wetteifer mit Moses reizen wollen, dessen Vorbild vielfach für die Messiasvorstellungen die Unterlage bildet (Gfrörer Jahrb. des Heils II. 318.), und zugleich auch ihren materiellen Gelüsten genügen, das süße Manna nämlich war in ihrer Vorstellung ein Engelbrot (Ps. 78, 25.) und nicht bloß einmal, sondern 40 Jahre lang hatte es auf das Volk herabgeregnet und sie der Nahrungsforgen überhoben. Ein Zeichen vom Himmel gilt ja auch Mtth. 16, 1. als höher, als die Erweisungen der Wundermacht auf Erden. Ἐκ τοῦ οὐρανοῦ will Mey. mit δέδωκεν und δίδωσιν construiren, aber da die LXX. Ps. 78, 24., woher die St. entnommen ist, und Ps. 105, 40. ἄρτον οὐρανοῦ haben, so ist es doch vielmehr mit ἄρτον zu verbinden. —

B. 32. 33. Die Negation bei Μωϋσῆς ist nicht abschließend, sondern relativ zu fassen; denn das ἀληθινόν „das der Idee entsprechende“ steht zu dem ihm nicht ent-

sprechenden nur in relativem Gegensatz. Anders wäre es freilich, wenn mit Chryf., Mald. angenommen würde, daß dem Manna, weil es nur aus dem Lufthimmel stamme, der Charakter des *ἐπουράνιος* überhaupt abgesprochen werden solle. Dies kann jedoch schon darum nicht der Fall seyn, da τὸν ἀληθινόν jedenfalls die Hauptbestimmung und auch alsdann statt des zweiten ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ein signifikanterer Ausdruck erwartet werden müßte. Der Charakter des ἀληθινόν liegt aber namentlich darin, daß nur dasjenige Nahrungsmittel diesen Namen in höchstem Sinne verdient, welches ewiges Leben giebt (B. 48. 49.) und zwar dem gesammten κόσμος, ὁ καταβ. ist dazu nur Einleitung. Von Grot., Wolf, Dlsch. u. a. wird zu ὁ καταβαίνων Christus als Subjekt gedacht und nicht ὁ ἄριστος, in welchem Falle jedoch B. 32. nicht δίδωσι, sondern ein wiederholtes δέδωκεν zu erwarten wäre; die Vorstellung des Lebensbrottes ist vielmehr hier noch in abstracto gehalten und wird erst im Nachfolgenden B. 35. konkret, weshalb auch B. 41. der Aor. ὁ καταβάς.

B. 34. Soll diese Bitte in vollem Verständniß der Worte Christi gesprochen seyn? Dann müßte sie nur als von Einigen ausgehend gedacht werden; denn B. 36. 41. 44. ist der sich unterredende Haufe als unempfänglich gedacht und die Rede Christi spinnt sich an den charakteristischen Aeußerungen der Mehrzahl fort. Soll man daher mit Calv., Mald., Beng., Lampe Ironie in der Aeußerung sehen? Danach lauten die Worte nicht, zumal bei dem vorangeschickten κέριε. Man wird daher mit Chryf., Chyrlil, Luth., Beng. u. d. m. ein Herabziehen der Lebensverheißung in das physische Gebiet annehmen müssen. Luth.: „Wir möchten diesen Prediger auch wohl leiden; sie sehn nicht auf seine Worte, wo er sie will hinführen, sondern freuen sich auf ihren Bauch.“ Lücke, B.-Crus.: „Es ist die entfernte Regung eines edleren Gedankens“ — soll dieser edlere Gedanke aber der an geistiges Leben seyn, so geht diese Fassung in die erstere über, die sich, wie gezeigt, nicht halten läßt. Ohne tiefer einzudringen denken sie also nur an ein zauberhaftes Lebensmittel vom Himmel. Ob nun

diese Aeußerung „in joh. Manier“ der der Samariterin in 4, 15. nachgebildet sei, hängt von der Fassung jenes Ausspruchs ab; auf die Aehnlichkeit macht schon Aug. aufmerksam.

B. 35. 36. Sie hatten ein nur in Christi Macht gestelltes äußerlich sich anzueignendes Brot verlangt, er stellt nun seine Persönlichkeit als dieses Brot dar. In die feierlich werdende Rede tritt der Parallelismus ein. Ἐρχεσθαι πρὸς αὐτόν hier wie 37. 44. 45. dem πιστεύειν parallel, mithin in tieferem Sinne von dem Eintritt in die Gemeinschaft Christi zu erklären; auch das πιστεύειν ist also ein solches Anknüpfen einer inneren Gemeinschaft. Διψήσῃ auch nur im Interesse des Parallelismus als eine andere Bezeichnung des tieferen Verlangens angeschlossen. — Das doppelte καί, welches sonst Gleichmäßiges verknüpft (7, 28. 9, 37.), hier und 15, 24. zur Verbindung von Contrastirendem, wie sonst nach gewählterem Sprachgebrauch καί — δέ 17, 25. (vgl. zu d. St.), dem Sinne nach „obwohl ihr mich gesehen, glaubt ihr doch nicht.“ Das Sehen in der dem Joh. eigenthümlichen Ausdruckswaise, das Wahrnehmen einer Persönlichkeit in ihrer Selbstoffenbarung (9, 37.), so auch θεωρεῖν B. 40. Grot.: spectatores fuistis potestatis mihi datae. — In εἶπον ὑμῶν finden die Aelteren eine Rückbeziehung auf B. 26. Lücke, welcher die feine Bemerkung macht, daß die Vertheidigungsrede B. 5. wie ein Thema allem Folgenden zu Grunde liege, meint, daß auf 5, 37—44. (vielmehr auf B. 36.) eine Zurückbeziehung stattfinde. Daß dort der Schauplatz ein anderer ist, nämlich Jerusalem, würde nicht eben hindern; denn die Ἰουδαῖοι werden als Eine moralische Person mit sich gleichbleibendem Charakter gefaßt, vgl. B. 62. u. S. 166. Allein κατὰ ἡγρόν findet sich doch auch dort unser Ausspruch nicht; man muß also darauf zurückkommen, daß die Zurückbeziehungen bei dem Ev. ungenau zu sehn pflegen, s. Einl. S. 9. Da dies nachweislich zur Eigenthümlichkeit des Ev. gehört, so ist ganz unnöthig mit Mey., den klass., besonders tragischen Sprachgebr. „ich will euch gesagt haben“ herbeizuziehen.

B. 37—40. Wie die Grundanschauung durch das joh. Ev. geht, daß Alles, was angezogen werde von Christo,

ein ihm Verwandtes im Menschen voraussetzt, welches letztere dann auf die Wirkung des Vaters in ihm zurückgeführt wird, so wird auch hier ihre Unempfänglichkeit auf diesen Mangel an innerer Verwandtschaft zurückgeführt. Die Phrase *δίδοσθαι παρὰ τοῦ πατρὸς* auch 10, 29. 17, 2. 6. vgl. im N. T. Jes. 8, 18. „ich und die Kinder, die mir der Herr gegeben hat.“ Dem unmittelbaren Eindrucke nach liegt diesem Ausdrucke die prädestinarianische Vorstellung zu Grunde, wie denn Aug., Calv., Lampe den Ausdruck = eligere und dies = regenerare nehmen. Dem gegenüber gesteht die arminianische Exegese bei Grot., Episc., Limborch zwar zu, daß von einer *traditio cum effectu* die Rede sei, welche indeß nur in der *gratia generalior* bestehe, vermöge deren den mit Vernunft und Willen begabten Menschen das Vermögen zu glauben geschenkt sei; der Socinianer Wolzogen begnügt sich mit der stumpfen Bemerkung: *phrasibus istis „datum esse a Deo“ nihil aliud quam probitatem significat*, Semler erklärt dari a Deo durch *destinari*; daß jedoch Joh. an eine innere Gotteswirkung gedacht, zeigt das modificirte Citat unserer St. B. 65.: *ἐὰν μὴ ἢ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρὸς*, Beng.: *idem est quod dicitur filio nos dare, nobisve dare, ut veniamus ad filium*. Auf die richtige Fassung führt, worauf schon Mald., Lysier aufmerksam machen, das *ἐλκίεσθαι* und *ἀκούειν παρὰ τ. πατρὸς*. Hiernach besteht das *δίδοσθαι* in einer inneren Belehrung, welche der Vater vom Sohne giebt, und in einem darauf beruhenden Angezogenwerden vom Sohne. Sollte nun die Absicht Christi nur die seyn, die Ursache des Glaubens nicht bloß, sondern auch des Unglaubens ganz außerhalb des Menschen zu verlegen, so würde die folgende Ausführung statt einer Anklage der Juden eine Entschuldigung derselben enthalten. Es reicht dann nicht aus, was Calv. bemerkt: *ne quid doctrinae suae deroget eorum incredulitas, tantae contumaciae causam esse dicit, quod sint reprobi*. Besser Pisc.: *ne isto exemplo offenderentur pii et ab eo deterrerentur, monet eorum incredulitatem non impedire posse, quominus in se credant aliqui*. In der That sind diese und die folgenden

Worte darauf berechnet, in denjenigen den Herzenszug zum Bewußtseyn zu bringen, die ihn besitzen. Luth.: „Wenn ihr selbst nicht gläuben wollt, so fahret immer hin; ich weiß gleichwohl, was ich predige. Das ist euch seltsam, daß ich Gottes Sohn sei und man an mich gläuben müsse. Dennoch so werden Etliche seyn, die noch gläuben werden.“ Indirekt liegt indeß darin auch die Rüge des Unglaubens. Zu B. 45. wird nämlich gezeigt werden, daß trotz des Zuges des Vaters auch ein Verhalten von Seiten des Menschen nöthig, um zum Glauben zu gelangen, und deutlich zeigt 17, 12., wo Calv., Lampe u. a. nur durch gezwungene Auskünste sich helfen können, daß das Gegebeneseyn vom Vater auch von einem Judas galt. Wichtig bestreitet daher die luth. Exegese nicht sowohl, daß in dem *δίδουσαι* das eligi liege, als vielmehr, daß diese electio eine absoluta sei und nicht eine ordinata d. h. durch das menschliche Verhalten bedingte, vgl. Hunnius und Tarnov. — Der Grund, warum Christus nicht die von ihm Angezogenen zurückweisen kann, ist der, weil der Zweck seiner Erscheinung in der Menschheit die Ausführung des Liebeswillens des Vaters ist (B. 39. 17, 2. 3, 16.); das nicht Verlorengelien hat zum positiven Gegensatz die Auferstehung d. i. die Lebensvollendung im Jenseits, wie B. 40. dies bestimmt ausdrückt, s. oben S. 166. Mald.: quemadmodum nauclerus vectoribus dubitantibus, an in ejus navim adscendant, dicat: nolite diffidere, quicumque mecum venire volent, eos ego usque ad portum incolumes veham. — *Θεωρεῖν* B. 40. wie *ὄραν* in B. 36., doch so daß die Bed. „schauen“ festzuhalten.

B. 41. Da die *Ἰουδαῖοι* bei Joh. vorzugsweise die Oberen sind, so hat man auch hier an sie gedacht (Meh.): daß dieselben auch unter diesem galiläischen Volkshaufen gemischt gewesen, ist indeß nicht eben wahrscheinlich. Nach dem S. 12. über die Benennung Gesagten kann der Name auch Bezeichnung des *ὄχλος* seyn, dieselbe Frage 10, 19. 24. *Γογγύζω* nicht bloß „murmeln“, wie Lücke, Meh. erklären, sondern in den LXX. und bei Arrian u. a. auch „murren“, s. Wettst. — B. 42. Der Anstoß könnte derselbe

sehn wie 7, 27., daß ja der Messias nach Danielischer Erwartung eine Himmelserscheinung sehn sollte. Doch ist eine Bezugnahme auf die gangbare Messiaserwartung nicht ausgedrückt, sondern nur die Opposition gegen Jesu Selbstzeugniß, welches eine irdische Abkunft auszuschließen schien. — Allerdings machen die Worte den Eindruck, als sei Joseph noch am Leben gewesen, während Matth. 13, 55. dies nicht wohl annehmen läßt.

B. 43. 44. Wie unzulässig die Interpretation dieses Abschnitts nach dem prädest. Dogma, stellt sich besonders heraus, wenn hier Aretius sagt: hic ostendit Christus, veram causam murmuris esse, quod non sint electi. Vielmehr ist dies der Zusammenhang: auf dem Wege theoretischer Controverse kann Keiner zu Christo kommen, ein Angezogenwerden von ihm ist die Bedingung. Luth.: „Ihr wollt mich messen und reimen und mit der Vernunft urtheilen mein Wort, aber ich sage euch: das ist nicht der rechte Weg und Straße — damit wirfst du zu ihm kommen, wenn dir der Vater wird fürbilden seine große Barmherzigkeit, und daß er sich dir wird zu erkennen geben, daß er den Christum aus väterlicher Liebe in die Welt gesandt. (Denn) Das Ziehen ist nicht wie der Henker einen Dieb an den Galgen zeucht, sondern es ist ein freundlich Locken und Anstichziehen.“ Das *ἐλκύειν* ist nicht sowohl, wie Lücke meint, Verstärkung von *didónai*, sondern giebt nur die Modalität desselben an (Mey.), daß es sich nämlich in einem innerlich drängenden Bedürfnisse kund gebe — ein Tropus, welcher dem Kommen entspricht, auch schon im N. T. Jer. 31, 3. Hohesl. 1, 4. Aug.: si poetae dicere licuit: trahit sua quemque voluptas, quanto fortius dicere debemus, trahi homines ad Christum, qui veritate, qui beatitudine delectantur. Obwohl durch *ἐλκύειν* auch ein Schleppen ausgedrückt werden kann, so ist doch fürs gewaltsame Ziehen *σύρειν* der eigentliche Ausdruck, daher die Protestation von Calv., Pisc. ungegründet: falsum est, quod jactatur: Deus volentem trahit, at, inquam, qui vult, is non trahitur, sed ducitur. Der Vater wird als *ὁ πέμψας* bezeichnet, um die Congruenz zwischen der objektiven

Heilsthätigkeit Gottes und der im Subjekt anzudeuten. Die *ἀνάστασις* in dem zu B. 40. angedeuteten Sinne zu fassen.

B. 45. Daß gerade in der messianischen Zeit ein solches göttliche Wirken auf die Gemüther stattfinden werde, wird durch einen Ausspruch aus den Propheten bestätigt. Daß der Plur. *ἐν τ. προφηταῖς* auf eine Mehrzahl prophetischer Stellen gehe, ist nicht wahrscheinlich. Denn auf den Ausdruck „von Gott gelehrt“ kommt es hier an, da derselbe die Modalität des *ἐκφέρειν* noch näher erklärt, und dieser Ausdruck findet sich nicht in Jer. 31, 33. Joel 3, 1., sondern nur in Jes. 54, 13., so daß *ἐν τ. προφ.* als allgemeinere Citationsformel anzusehen ist wie Apg. 13, 40. = *ἐν βίβλῳ τ. προφ.* Apg. 7, 42. Der Gen. bei dem Verbale bezeichnet das thätige Subj. Matth. 25, 35. 1 Theß. 4, 9. *) Worin nun diese göttliche Belehrung besteht? Einen ganz contextwidrigen Sinn scheinen hier Cyrill, auch Ammonius und noch bestimmter die ältere luth. Exkl. einzutragen bei Luther, Mel., Chemn., Gerhard loci T. V. 187., auch noch Beng., Heum. und selbst Semler. Mel.: *fit illud docere per vocem ev., quae est instrumentum, quo sp. s. in mente novam lucem, in corde novos motus accendit*, wobei vgl. wird: *αὐτοὶ ὑμεῖς θεοδίδακτοὶ ἐστε* 1 Theß. 4, 9. Dagegen Didymus: *ὁ τοίνυν κατὰ τ. κοινὰς ἐννοίας ἀκούσας καὶ μαθὼν παρὰ τ. πατρὸς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἔρχεται διὰ πίστεως πρὸς τ. κύριον*; Nathmann und die sog. Enthusiasten „der neben der Schrift wirkende h. Geist, das innere Licht“, vgl. über diese Controvers m. Comm. zu Röm. 1, 16. Hammond, Clericus, Delitzsch (Zeitschr. f. luth. Th. 1845. 2. 9.) erklären es von der „vorlaufenden, erleuchtenden Gnade.“ Von einer Wirkung des Geistes neben der Schrift spricht auch Aug. (in ep. I Joh. tr. 3.): *magisteria forinsecus adjutoria sunt quaedam et admonitiones: cathedram in coelo habet, qui corda docet*, und so die kath. und reform. Ausleger. Indes ist die luth. Exkl. nur einseitig, nicht un-

*) Die Vulg. hat *docibiles Dei*, gebraucht indes dies Verbale zuweilen passivisch wie *incredibilis* für *incredulus*, *desperabilis* für *desperatus*.

richtig. Als Inhalt der Belehrung vom Vater ist anzugeben: das Gefühl, daß der Mensch eines solchen Erlösers wie Christus bedarf. Nun ist kraft jener *κοιναί έννοιαί*, kraft des Gottverwandten in uns, allerdings das dunkle Gefühl eines solchen Erlösungsbedürfnisses schon, abgesehen von der historischen Erscheinung Christi, im Menschenherzen, aber zum klaren Bewußtsein kommt es doch nur durch die Erscheinung Christi und die Predigt des Ev.

Hienach kann das *πάντες*, welches bei dem Propheten absolut zu nehmen, wenn es überhaupt in der Anwendung berücksichtigt ist, nur die Fülle der Gottesbelehrung ausdrücken. Es fragt sich ferner, ob die *διδασκoi θεου* als solche zu denken, bei denen, wie bei dem paulin. *καλεϊν*, das *ἀκοΰειν* und *μαρτάνειν* eben damit zugleich eintritt, wie dies die gewöhnliche Ansicht der Aelteren (Aug., Lysfer, Tarn., Bengel). Anders Beza und zwar im prädest. Interesse: *omnes videl. filii ecclesiae i. e. ordinati ad vitam*; nam *ne omnes quidem audiunt*. In der That giebt es nach Joh. *διδ. θ.*, welche nicht auf die rechte Weise hören und lernen, wie 17, 12. zeigt und auch unsere St., wenn das *ουν* im Text behalten und das *ἀκούσαντες* und *μαρτόντες* als nähere Bedingung angesehen wird. Wird jedoch *ουν* mit Lachm., Tisch. gestrichen, dann läßt sich um so eher mit den Aelteren *ὁ ἀκούσας κ. μαρτόν* als Analyse des *διδ. θεου* ansehen, so daß dieses die Erfüllung jener Bedingungen mitbefaßt, wie die den Schafen Christi gegebene Verheißung die Bedingung des Hörens der Stimme und des Nachfolgens mitbefaßt, s. zu 10, 28. In beiden Fällen liegt in den Worten allerdings auch eine indirekte Rüge des jüdischen Unglaubens. — Zu bedauern ist, daß die Uebers. Luthers bei dem Leser dem Mißverständnisse Raum giebt, als sei das Hören vom Vater *de patre* zu erklären; auch hat er ein es eingeschoben, wobei er an das durch Christum gepredigte Ev. denkt.

B. 46. Welches ist der Zweck dieser Worte? Will Christus den Irrthum abwehren, daß Gott äußerlich gesehen werden könne? Will er sein wahrhaftiges Sehen Gottes mit dem des Moses in Contrast stellen? (Chryll, Gr.)

Nach der angeführten Auffassung des ἀκούειν und διδάσκειν bei den luth. Erklärern meinen diese, auch Calv., Lampe u. a., es solle dem schwärmerischen Irrthum vorgebeugt werden, daß eine solche innere Gottesoffenbarung Christum entbehrlich mache. Aber wie wir gesehen, ist bei den Propheten wie im Sinne Christi die historische Erscheinung des Erlösers Bedingung des ἀκούειν, so daß eine solche Vorbeugung nicht nöthig war. Vielmehr ist diese nähere Bestimmung dadurch hervorgerufen, daß B. 45. den Menschen ein ἀκούειν vom Vater beigelegt wird, und hiemit ein Verkehr mit ihm, wie ihn der Erlöser sich sonst selbst zuschreibt 8, 26. Der specifische Unterschied hätte nun schon im Objekt nachgewiesen werden können, welches bei jenem ἀκούειν der Hinweis eben auf den Sohn ist. Er wird aber auf sinnige Weise nachgewiesen in der Stufe und Art der Offenbarung. Der Gehörsinn giebt unvollkommnere Wahrnehmung als der des Gesichts, schon Beng.: videre interius est quam audire. Jener nimmt nur eine Aeußerung des Gegenstandes als eine Offenbarung desselben wahr, diesem ist der Gegenstand selbst und zwar in seiner Totalität offenbar 1, 18.

B. 47—51 erste Hälfte. Nachdem die Einrede der Juden zurückgewiesen, kehrt Jesus zu dem früheren Thema B. 32—40. zurück und wiederholt zunächst denselben Gedanken. — Τῆς ζωῆς gen. qual. und effectus. Wie nachher in ὁ ζῶν auch das letztere Moment eingeschlossen, wenn auch nicht ausgedrückt ist, vgl. B. 57. — B. 50. ἵνα nach οὗτος mit Einschluß des Sollens (vgl. zu B. 29.): ein solches ist das Brot, daß man (τις) davon essen soll und nicht sterben. Das μὴ ἀποθάνῃ hat seine nähere Bestimmung in dem καὶ ἀποθάνῃ 11, 25.

B. 51 zweite Hälfte. Zu diesem in die Controverse über das Abendmahl einschlagenden Abschnitte vgl. außer den Comm. Kling Stud. und Kr. 1836. S. 1. F. G. Müller Dissert. über die St. 1839. Tischendorf Dissert. über die St. 1839. Delitzsch luth. Zeitschr. 1845. S. 2. Erhard Abendmahl I. S. 78. Käuffer Stud. der sächs. Geistl. 1846. S. 70. Rahnis Abendmahl 1851. S. 104.

Am scharffinnigsten Hofmann Schriftbeweis II, 2. S. 226 f. Die Geschichte der älteren Auslegung bei Lücke in 2 A. Excurs 2., der neueren bei Lindner Lehre vom Abendmahl S. 241.

Es folgt hier eine Erklärung, inwiefern Christus nährende Speise sei. *Kai* — *δέ*, nicht „aber auch“ (Mey.), sondern hier und 1 Joh. 3, 6. das bloße „aber“ beim Uebergange zu einem Erläuterungssatze, wie das anknüpfende und auch in *et — vero*, *neque vero* unübersetzt bleibt, s. Bornemann zu Xenoph. Memor. 1, 1. 3., anders Joh. 8, 17. Mit logischer Akribie giebt Hofm. den Sinn: „er wird sich als Brot eben damit erweisen, daß er sein Fleisch als lebenswürkendes Brot zu essen giebt“; mit ähnlicher logischer Fassung erklärt Buc., es gehe das zweite *δώσω* auf das objektive Opfer Christi, das erste auf den subjektiven Genuß desselben in der Aneignung; weniger genau die Bemerkung von Rahnis: „Brot muß geben, wer selbst Brot ist, wenn Chr. bisher von seiner Person gesprochen als dem Brote des Lebens, so geht er nun dahin fort, davon zu sprechen, wie dies Leben seiner Person sich mittheilt, von dem Brote, das er giebt und welches sein Fleisch ist“; in demselben Sinne Stier, daß das Fleisch „Mittel und Gefäß für die Mittheilung des Brotes“ seyn solle. *Σάρξ*, Stier diktatorisch und doch unrichtig: „nicht meine Person, meine Kraft und Würkung, nicht einmal mein Leib — sondern durchaus nichts anderes als „mein Fleisch“.“ Auf das Gegentheil läßt sich schon daraus schließen, daß nach dem Dazwischentritt selbst des bestimmteren *σάρξ καὶ αἷμα* B. 57. wieder das einfache *ὁ τρώγων με* folgt. *Σάρξ* heißt bekanntlich die lebendige leibliche Substanz, diese wird Christus zu einer Speise machen. Wie diese Leiblichkeit vor ihnen stand, konnte sie dies nicht seyn, sie wird es nur, indem er sie in den Tod giebt, daher auch das Fut. *δώσω*. — *Ἦν ἐγὼ δώσω* fehlt in BCDLT. It. Vulg., dreimal bei Orig., daher von Lachm., Tisch. gestrichen. Aber richtig bemerkt Mey.: „eine Prägnanz wie diese „das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch zum Leben der Welt“ wäre ebensosehr dem joh.

Styl entgegen, als die Wiederholung des ἦν ἐγὼ δώσω demselben entspricht.“ Die Auslassung, die übrigens den Sinn nicht alterirt, kann daher durch das vorhergehende δώσω bewürkt seyn. — Nicht also seine lebendige leibliche Substanz, sondern sein in den Tod gegebenes Leben ist eine Speise (Aug., Berengar, Mel., Calv., Galov., Mey., Lücke, Erhard). Entschieden hiegegen Luthardt: „Die Würkung seines Fleisches als des sich mittheilenden Brotes — nicht was seinem Fleisch widerfahren und warum es ihm widerfahren wird, nennt hier Jesus“ — als ob nicht auch sein Fleisch, insofern ihm etwas widerfahren wird, ein nährendes Brot werden könnte. Hofm.: „Nicht seines Fleisches Dargabe, sondern sein Fleisch selbst nennt Jesus jedenfalls als die Speise“ vgl. Rahnis. Freilich wird nicht der Akt der Hingabe Speise genannt, sondern das in den Tod gegebene Fleisch. Konnte dieses aber nicht ebensowohl eine Seelenspeise der Gläubigen genannt werden, als wir es den Schatz, den Trostquell der Gläubigen nennen? Oder sollte es das aus dem Tode verklärt hervorgegangene Fleisch seyn, welches Jesus meint? Allein δίδοναι mit ἐπέεσσι kann nach aller Schriftanalogie nur gleich παραδίδοναι gebraucht seyn, wie sich denn auch kein klarer Ausspruch ergiebt, wenn von dem verklärten Fleisch als dem Heilbringenden die Rede wäre, vielmehr heißt es überall nur, daß das Heilbringende in seinem Tode liegt. In wiefern wird nun sein in den Tod gegebenes Leben ein nährendes Brot? Nach Aug. und Luth. wie nach Calv., nach Delitzsch a. a. O. wie nach Erhard und Mey. u. v. a.: durch die gläubige Aneignung. Hiegegen streitet Hofm., schon aus B. 35. ergebe sich: „nicht als das rechte Verhalten bezeichnet Christus das Essen und Trinken seines Fleisches, sondern als ein Empfangen, welches Bedingung ewigen Lebens ist, selbst aber den Glauben zu seiner Voraussetzung hat, der durch diese Speise belohnt wird.“ Aber wenn vorher B. 40. 47. das πιστεῖν die Bedingung der ζωῆ αἰώνιος ist und hier diese als Würkung des φαγεῖν angegeben wird, was sollte dieses Essen anders seyn als die gläubige Aneignung? Daß die ζωῆ αἰώνιος dabei als Lohn

gedacht sei, läßt sich sagen; aber lassen sich nicht alle Gegensewürkungen des Glaubens auch als Lohn desselben darstellen? — Nun kann *σάρξ* aber auch die Bezeichnung der realen menschlichen Erscheinung Jesu seyn, insofern die Leiblichkeit Bedingung der realen Menschheit (1, 14. 1 Joh. 4, 2). Nach dem Vorgange von Clemens Alex., Orig., Tertullian und Basilius (ep. 141. *ἡ σὰρξ κ. τὸ αἷμα τ. Χ. πᾶσα αὐτοῦ ἡ μυστικὴ ἐπιδημία*) ist daher von D. Schulz, B.-Crus., Frommann, Nißsch und annähernd de W. an die Widmung der irdischen Erscheinung Christi zum Heil der Welt gedacht worden. Allerdings wird das Nährende der *σάρξ* nicht lediglich auf den Akt des *διδόναι* zu beschränken seyn, nur schließt diese Fassung die andere nicht aus, vielmehr, wie auch de W. fühlt, nöthigt das Fut. *δώσω* dazu, erst in dem Tode Jesu „die Vollendung dieser Widmung“ anzuerkennen. Auch Luthers Erkl., welcher Delitzsch, Stier, Hofm. folgen, kann hieher gezogen werden; auch nach ihm ist das Brot die Hingabe des Gottmenschlichen Lebens an die Menschheit und Calov vergleicht Eph. 3, 17.: „Er redet hier vom rechten christlichen Glauben, der also gethan ist, daß du glauben sollst an sein Fleisch und Blut — daß man die Gottheit essen und trinken soll in der menschlichen Natur.“ —

Vorzüglich durch das Nachfolgende, namentlich durch das hinzugefügte *αἷμα*, wurden viele unter den Aelteren und Neueren bewogen, schon hier eine direkte Beziehung auf das Abendmahl anzunehmen Chryf., Cyrill, die meisten Väter und kath. Ausfl., auch Calixt, Scheibel, Dlsch., Kling, Käuffer; schon von Bretschn., Strauß und so auch von Baur, Hilgenf. wurde dies um so eher angenommen, da es der Annahme eines späteren pseudonymen Bf. zur Unterstützung diene. Bei Luth. selbst und den älteren Lutheranern war der vornehmste Grund, warum hier von einer *manducatio spiritualis* die Rede seyn müsse, daß hier jedem Genießenden das Leben verheißen werde, wogegen in der *fruitio sacramentalis* den bloß ore Genießenden das Sakrament zum Verderben gereiche. Jedenfalls

Könnte eine Abendmahlsbeziehung erst von B. 53. an angenommen werden, da das *διδόναι* mit *ὑπέρ* nur von der Hingabe in den Tod verstanden werden kann. Bei dem Folgenden wird sie allerdings durch das zu dem *σάρξ* hinzutretende *αἷμα* nahe gelegt. Dennoch wird sich von vorn herein das Bedenken erheben: haben die Juden an der Behauptung einer manducatio oralis Anstoß genommen, sollte Jesus ihnen gegenüber dieselbe behauptet haben, ohne irgend eine Andeutung, daß dies in einem von dem ihrigen verschiedenen Sinne geschehe? Wenn ferner *σάρξ* das lebendige materielle Fleisch bezeichnet, sollte es hier ohne nähere Bestimmung wie etwa *ἢν δώσω ὑπὲρ ὑμῶν* die durch den Tod hindurch gegangene verklärte Leiblichkeit bezeichnen können? Apg. 2, 31., worauf sich Kahnis beruft, ist nicht beweisend: so wird denn auch in allen Abendmahlsberichten, auch bei B. 1 Kor. 11., nur *σῶμα* gebraucht. Was weiter den Context betrifft, so kehrt das Ganze abschließend B. 57. 58. die Rede wieder zu dem Bilde B. 33. zurück; es ist wieder von der ganzen Person die Rede: *ὁ τρώγων με* und *ὁ ἄρτος ὁ καταβάς*, also die einmalige historische Erscheinung des Erlösers. Wenn endlich B. 40. 47. die *ζωὴ αἰώνιος* abhängig gemacht wurde von dem *πιστεύειν*, sollte nun hier der Sakramentsgenuß als eine speciellere Bedingung hinzutreten, während doch auch die luth. Dogmatik das Heil nicht absolute, sondern nur ordinarie von der Sakramentstheilnahme abhängig macht (s. oben S. 122.), wogegen die griech. Kirche allerdings das Abendmahl auch den Säuglingen reicht. Wie die ältere luth. Theologie die direkte Beziehung auf das Abendmahl verwarf, so unter den Neueren namentlich Hofm. a. a. D. Und wenn von Olsh., Kahnis, Luthardt u. a. hier wenigstens die Idee desselben ausgesprochen gefunden wird, so daß der späteren Einsetzung nur die Angabe der Form angehöre, in welcher sich das Wesen verwürklicht, so wird dagegen von Hofm. auch dieses bestritten und in unserer St. nur die Voraussetzung des Sakramentes gefunden (S. 232.) insofern „Christi Selbstmittheilung an die Gläubigen Mittheilung seiner leiblichen Natur sei“. Dennoch: ist das

Abendmahl das sinnliche Unterpfand für den auf der Ver-
söhnung ruhenden neuen Bund und der darauf beruhenden
geistlichen Gemeinschaft mit dem Erlöser, läßt sich nicht
in der That sagen, daß unsere St. die Idee desselben aus-
sprechen? Freilich finden nun Baur, Käuffer a. a. O.,
Hilgenf. Evv. S. 278. welche letzteren auf das *σάρκα* [nicht
σώμα] *φαγεῖν* bei Ignatius, Justin hinweisen, in die-
ser Relation den späteren Standpunkt der Kirche ausgedrückt,
dagegen ist indeß zu berücksichtigen, was von Brückner
zu d. St. gesagt wird. Wenn aber Hase u. a. nur fin-
den, daß die spätere Kenntniß und Einsicht des Joh. in
dies Sakrament sich in diesen Ausspruch hineinreflektirt habe,
so läßt sich freilich kein Beweis für das Gegentheil aufstel-
len, nur läßt sich auch nicht daraus argumentiren, daß Je-
sus ja vor seinen Zuhörern nicht so habe reden können. Es
gilt, was Erhard bemerkt: „Es kam darauf an, ihren
steinernen Herzen einen Stachel zu geben, der sie zu weite-
rem Nachsinnen reizte, räthselhafte Worte, die um ihrer
Auffallendheit willen recht fest im Gedächtniß blieben.
Scheinbar erstickt konnten dieselben, wenn die apostolische
Predigt von dem geschenehen Tode Christi erscholl, noch
blühen und reifen.“

B. 53. Die Juden — wenn auch nicht alle, denn sie
stritten eben unter einander — fassen die Darreichung
des Fleisches fleischlich. *ὄτρος* verächtlich. Wie sonst bei
Joh., wo das Verstehen nicht in intellektueller Schwäche
begründet ist, sondern im sittlichen Gegensatz gegen die
Wahrheit (5, 28. 8, 58. 10, 7.), wiederholt Christus auch
hier nur verstärkterweise seine Aussage. Die Verstärkung
liegt kaum im *τρῶγεῖν* (de W., B.-Crus., Rahnis), da
dieses auch = *φαγεῖν* gebraucht wird (Joh. 13, 18. Matth.
24, 38., häufig bei Polybius u. a.), sondern in dem hin-
zukommenden *αἶμα* und *πίνεῖν*. Die Hinzufügung von
αἶμα zu *σάρκ* ändert im Begriff desselben nichts (Matth.
16, 17. Eph. 6, 12. 1 Kor. 15, 50.), sondern drückt nur
noch bestimmter, nämlich nach ihren zwei Hauptbestand-
theilen, die sinnlich-menschliche Natur aus. Diese also in
ihrer irdischen Erscheinung (B. 50. 58.) ist geistig zu genießen,

und, da B. 50. als auf das Folgende fortwährend zu denken ist, namentlich in ihrem Erlösungstode, worauf vielleicht auch *αἷμα* insbesondere hindeuten soll. Wie auffallend uns auch eine so starke tropische Redeweise erscheinen mag, so ist sie doch nicht auffälliger, als was B. Eph. 3, 17. von der mystischen Einheit mit dem Herrn sagt und wenn Sir. 24, 21. die Weisheit von sich spricht: *οἱ ἐσθιοντές με ἔτι πεινάσουσι καὶ οἱ πινοντές με ἔτι διψήσουσι* — ein Ausspruch, der übrigens auch zeigt, daß das parallele *πίνειν* nur zur Verstärkung des *φαγεῖν* dienen kann. — Zu *ἐν ἑαυτοῖς* vgl. 5, 26.

B. 54. 55. Dieselbe Verheißung, welche B. 40. 47. dem *πιστεῖν* ertheilte, wird hier der durch den Glauben vermittelten Aneignung des Erlösers und insbesondere seines Erlösungstodes ertheilt. — Statt *ἀληθῶς* lesen überwiegende Zeugen *ἀληθῆς*: für den Sinn ist der Unterschied gleichgültig; beides drückt die Wirklichkeit aus im Gegensatz zum bloß Vorgeblichen. Den Sinn von *ἀληθινός* anzunehmen „der Idee der Speise entsprechend, Speise im höchsten Sinne“ (Orig., Euth., Apollin., Lücke), ist kein Grund vorhanden.

B. 56—58. Eine Hindeutung darauf, inwiefern Christus eine Speise ist. Beng.: *ὁ τρώγων*, qui edit et quod editur re ipsa intime conjunguntur, Cyrill: *ζῆσει δι' ἐμὲ ὅλος, εἰς ἐμὲ μεταστοιχούμενος τὸν ζωογονεῖν ἰσχύοντα*. Die Formel vom Bleiben, die charakteristisch Joh. 15, 4—7. 17, 23. u. a. Würde die St. vom Abendmahl ausgelegt, so müßte hienach gesagt werden, daß die Wirkung der oralis manducatio keine andere als die der unio mystica sei (Dffb. 3, 20.). — B. 57. Ausgegangen (s. zu *ἀπέστειλεν* 3, 34.) vom lebendigen Vater (5, 26.), muß auch Christus kraft dieses Ursprungs das Leben haben und kraft dieses Lebens Christi muß auch der es haben, der ihn genießt und der in ihm bleibt. *Διὰ* nicht von der Ursache (Beza, de W.), so daß es = *διὰ* c. gen. wäre, sondern vom Grunde = „insofern der Vater das Leben hat“ s. Winer 6 A. 356. Allerdings läßt sich wohl mit Hofmann sagen, daß, was hier von der Wirkung des *τρώγειν*

ausgesprochen wird, nicht auf einen zeitweiligen Genuß wie beim Abendmahl, sondern auf einen stetigen hinweise. — B. 58. *Οὗτος* „auf die bisher beschriebene Art.“ So wird denn auf den ganzen früheren Abschnitt von B. 33. an abschließend wieder zurückgegangen.

B. 60. Von hier an Darstellung der verschiedenen Wirkung dieser Rede auf die Jünger und auf die Apostel. Bei dem großen Haufen wird ungläubige Stumpfheit vorausgesetzt, namentlich aber in Kapernaum finden sich Viele aus dem weiteren Jüngerkreise, bei denen verschiedene Stufen der Empfänglichkeit. — Chrys.: *σκληρὸς τραχὺς ἐπίπονος*, doch nach ihm in Bezug auf das Verständniß. Will man indeß *ἀκούειν* nicht „verstehen“ erklären, so deutet dies *δύναται ἀκούειν* (10, 20.) auf die Unerträglichkeit des Anstößigen der Rede, daher B. 61. *σκανδαλίζει*. Worin nun das Unerträgliche lag? Werden wir es nicht in dem suchen müssen, was sonst nirgend so ausgesprochen ist, was noch gegenwärtig dem Leser Anstoß giebt und was Theodorus Herakl. so ausdrückt: *σκληρὸς ἦν ἀληθῶς ὁ νομιζόμενος, σαρκοφάγους τινὰς τοὺς ἀκούσαντας ἀποτελεῖν*. Hierin lag zugleich eine allzuweit gehende Annäherung.

B. 61. 62. *Ἐν ἑαυτῷ* Beng.: sine indicio externo, vgl. 2, 24. Matth. 12, 25. *Σκανδαλίζειν* „Gelegenheit zum Falle geben“ wie unser „ärgern“ im Sinne von „ärger machen“. — B. 62. *Τοῦτο* d. i. der Inhalt jenes seines *λόγος*. Es findet eine Aposiopese statt wie sonst in Conditionalsätzen (Luc. 19, 42. 22, 42.), so daß ein *τί ἐρεῖτε* zu ergänzen ist. Fragt sich nun, wie dies näher zu bestimmen sei, so kann in dem *θεωρῆτε* auf die Hebung des Mergernisses hingewiesen seyn oder dasselbe auch nach Joh. Art (B. 52.) einen Gedanken enthalten, welcher zur Steigerung desselben dient. Entweder ist also das *τί ἐρεῖτε* zu analysiren durch: *ἔτι τότε σκανδαλισθήσεσθε*; oder ähnlich wie die Steigerung 3, 12.: *οὐχὶ μᾶλλον σκανδαλισθήσεσθε*; Daß das *οὖν* eher eine Steigerung erwarten lasse (de W.), ist nur insofern richtig, als man bei Annahme des ersteren Sinnes eher das entgegengesetzte *δέ* erwarten würde; doch hindert nichts, ihm hier einfach die Bed. des Fortschritts der Rede zu

geben, anders wäre es, wenn es mit *τί ἐρεῖτε* verbunden wäre, „was würdet ihr nun sagen, wenn“ u. s. w. Erwägen wir nun, um zur Entscheidung zu gelangen, das *ἀναβαίνειν ὄπου κτλ.*, so läßt sich dasselbe nur nach 3, 13. 20, 17. 17, 5. erklären von der dereinstigen verklärenden Entschränkung Christi beim Vater. Ob dabei an die sinnliche Auffahrt in den Wolken zu denken, ist für diese St. gleichgültig, da die in der sinnlichen Auffahrt dargestellte Wahrheit immer die verherrlichende Entschränkung ist, der *δοξασμός*. Die Beziehung des Ausspruches hierauf ist nun auch die fast ausnahmslose bis auf die neuere Zeit. In welchem Sinne auf dieselbe verwiesen werde, darüber differiren indeß wieder die Ansichten je nach den dogmatischen Standpunkten. Nach Aug., Luth., Cr., Jansen, Grot. wird darauf verwiesen, insofern alsdann eine tiefere Einsicht in das *φαγεῖν τὴν σάρκα* entstehen werde, Aug.: *tunc videbitis, quia (quod) non eo modo, quo putatis, erogat corpus suum*; nach Calv. wird dann der Anstoß, den sie an seiner sinnlichen Erscheinung nehmen, gehoben werden; nach Luth. Ansicht wird durch die damit gegebene leibliche Berklärung das Abendmahl ermöglicht, wie Hysler sagt: *qui enim potest suam carnem contra carnis naturam coelestem facere, idem etiam eam cibum facere vivificum potest*; mit Verwerfung einer Beziehung auf die sichtbare Auffahrt Luthardt: „die Lösung des vorhergehenden Widerspruchs besteht nicht darin, daß er sichtbar aufgefahren, sondern darin, daß an die Stelle der sarkischen Existenzweise die verklärte getreten ist,“ wogegen aber Beza und Cocc. auf Grund des Ausspruches gerade gegen das luth. Dogma polemisiren: *non potest videri filius hominis corpus suum oribus hominum ingesturus, qui in coelum suscipietur*. Am richtigsten Musc.: *nonne tunc perspicue videbitis, quis sim, quod carnem hanc meam impenderim pro vita mundi [itaque mundum cibo salutari pascere queam]. Tunc certe intelligetis, quam verbis hisce meis immerito sitis offensi.* — Was gegen diese Erkl. eingewendet worden, ist nicht stichhaltig, daß nämlich die *μαθηταί* nicht Zeugen der Auffahrt gewesen und nicht einmal ein Ap. sie

berichtet(?): wie das *ἀναβαίνειν* nicht nothwendig auf die sichtbare Auffahrt bezogen zu werden braucht, zumal bei Joh., so auch nicht das *θεωρεῖν* auf die äußerliche Wahrnehmung (vgl. B. 40. Buc.: qui hujus spectatores fuerint aut alias certe cognoverint) und jedenfalls braucht das Schauen sich nicht auf die damals anwesenden Jünger zu beschränken, sie sind vielmehr Repräsentanten der Kategorie der ihnen Gleichgesinnten (s. zu 5, 28.).

Schon von Calv. und Mald. wird indeß im Hinblick auf 3, 12. bemerkt: die Rede scheine eher den Charakter einer Steigerung zu haben. Durch die vorerwähnten Bedenken, sowie durch eine unrichtige Fassung des *οἶν* haben sich daher die meisten Neueren bestimmen lassen, das *τί ἐρεῖτε* im Sinne einer Steigerung des Aergernisses zu fassen (Beza, Semler, Lücke 3., B.-Crus., Mey.), vgl. zu B. 53. Das *ἀναβαίνειν* soll nur Bezeichnung des Sterbens sein, der Anstoß habe für die Juden in dem von Christo angedeuteten Tode des Messias gelegen: habe nun schon die Hindeutung auf seinen Tod ihnen zu einem solchen Aergerniß gereicht, wie viel mehr werde dies bei Eintritt der Wirklichkeit stattfinden. Allein außer B. 51. ist doch der Tod nicht ausdrücklich erwähnt: was in den Vordergrund tritt, ist das Essen seines Fleisches; auch nimmt de W. bei B. 63. nicht sowohl an, daß der Anstoß in dem Widerspruch gelegen habe des Todes mit der herrschenden Messiasidee, sondern in dem Trennungsschmerz bei dem Gedanken an Christi Weggang. Hierzu kommt, daß das *ἀναβαίνειν* nach den angeführten Stellen doch das Moment der Verherrlichung enthält; nun mag man zwar sagen, er habe von seinem Sterben so gesprochen, „wie er es von seinem eigenen Standpunkte aus anschaute“: wenn er es indeß hier von der Seite aus erwähnt, nach welcher es ein *σκάνδαλον* wurde, mußte nicht gerade auch diese Seite hervorgehoben werden und nicht die glorreiche? Wenigstens mußte also diese Fassung in der Wendung wie bei Beng. auftreten: multa majora sunt, quae sequentur, si hoc non creditis, quomodo illa crederetis? Attamen quum illud videbitis, agnoscetis, vera esse quae dixi.

B. 63. Da Jesus es hier nicht mit dem Volkshau-
fen, sondern mit seinen Jüngern zu thun hat, so erwartet
man nach B. 62. noch ein ausgleichendes Wort: in der
zweiten Bershälfte liegt dies ausdrücklich, auch die erste
muß sich darauf beziehen; denn obwohl sie einen allgemei-
nen Satz ausspricht, so doch ohne Zweifel mit Beziehung
auf das Vorliegende. Die Auslegung der ersten Hälfte des
B. geht, wiewohl mit vielen Schattirungen, in 2 Klassen
auseinander: die Einen nehmen *σάρξ* in dem Sinne, in
welchem schon bisher davon die Rede gewesen, die Anderen
in einem durch das Nachfolgende an die Hand gegebenen
Sinne. Bisher war von der *σάρξ* Christi die Rede. Griech.
Ausfl. Cyrill, Ammon., Leontius, auch Mald. und
die Luth. Exegeten finden nun hier eine Erklärung über die
Beschaffenheit jener *σάρξ*, Cyrill: *εἰ καὶ ἀσθενῆς, φησὶν,
ἢ τῆς σαρκὸς φύσις κατ' ἐαυτὴν εἰς τὸ δύνασθαι ζωοποι-
εῖν, ἀλλ' ἐνεργήσει τοῦτο τὸν ζωοποιοῦντα ἐν ἑαυτῇ ἔχουσα
λόγον**) Hunnius: solius Christi caro (per Sp. s.) est
Dei caro propria, unde vivificandi vim sortita est. Lut-
hardt: „Diese *σάρξ*, wie sie jetzt war, stand im Gegensatz
zum πν. in ihm, mußte sie doch auch am Ende als der
trennende Vorhang des Allerheiligsten zerrissen werden (Hebr.
10, 20.). Nur durch fortwährende Geisteswirkung auf sie
wurde sie befähigt, zur Vermittelung des pneumatischen We-
sens Jesu zu dienen [und Leben wirkend zu werden]“, so
auch Kahnis, Hofm. Gegen diese Erkl. erhebt sich das
Bedenken: von den Menschen insgemein gilt doch das Ge-
sagte nicht, sondern nur von Christi *σάρξ*, welcher allein
dieses πν. „von göttlicher Art“ (Hofm.) hat. Konnte dann
aber Christus den Gedanken als allgemeine Sentenz aus-
sprechen? müßte es dann nicht wenigstens heißen *ἢ σάρξ
μου*? Wenn wir ferner auch davon absehen wollen, daß
der Gedanke, sein Fleisch müsse verklärt werden, so räthsel-
haft ausgedrückt wäre als nur möglich, läßt es sich belegen,
daß auch Joh. das πν. *ἅγιον* in dem Sinne gebraucht hat

*) Selbst Zw. erklärt so: per morem hostium suorum loquitur
Christus, carnis vocabulo utens, spiritum intelligit h. e. divinitatem
suam, quoties carni vitam tribuit.

wie P. Röm. 1, 4. (auf Joh. 3, 34. könnte man sich hierfür nicht berufen)? — Im Zusammenhange mit derjenigen Erkl. von B. 61. 62., welche in diesen Versen den Anstoß an dem Tode des Messias ausgedrückt findet, erklärt hier de W., B.-Crusf., Lücke 3.: „Wie der Geist überhaupt, so ist auch in mir der Geist das Lebende. Die Worte, die ich rede (die bestätigtere *Ἄ.* *λελόληκα* würde sich eher noch als *λαλώ* auf die Gesamtheit der Lehre Christi beziehen lassen, wiewohl das Präs. auch die Vergangenheit mit einbegreifen kann, s. *λαλώ* 8, 25. und 14, 24.), sind die Form meines Geistes, die euch als Erßatz bleiben, wenn auch mein Fleisch genommen wird“. Allein wir konnten in dem Abschnitt B. 51—58. keine Berechtigung finden, die Hindeutung Jesu auf sein Scheiden als den Hauptanstoß anzusehen; auch kann er doch seine irdische Erscheinung nicht eine geistverlassene nennen und nicht durch Herabsetzung derselben (vgl. dagegen Luc. 10, 24.) über ihren Verlust trösten wollen. Auch die Augustin. Fassung kommt der luth. nahe, nur ohne deren Verklärungstheorie zu theilen: *caro Christi non prodest, scil. quomodo illi intellexerunt, quomodo in cadavere dilaniatur, non quomodo spiritu vegetatur*, so auch Zw., wiewohl ohne Schärfe, Bucer, Öste, Calv., Grot., Beng. — Von Luth. ist es als eine Meinung der Schwarmgeister bezeichnet worden, das Fleisch hier von Christi *σάρξ* zu verstehen; er faßt *πν.* und *σάρξ* von geistlichem und fleischlichem Verstandniß; treffend setzt er dazu, „danach glossiret er es und spricht: „es sind Etlliche unter euch, die glauben's nicht“; so auch Chryf., Cr., Nyser, Lampe. Ist das *πν.* der auslegende Gottesgeist, *σάρξ* der ungeistliche Sinn, so giebt treffend die erste Hälfte das Gesetz an, unter welchem die Wahrheit der zweiten einleuchtet, *τὰ ῥήματα* ist zu beziehen auf die vorangehende Rede: in diesen Worten ist Leben, wie Petrus es nach B. 68. darin schmeckt, welches aber nur geschmeckt wird, wo der Geist im Zuhörer würkt d. i., wo Glauben ist, dessen Mangel bei ihnen B. 64. rügt.

B. 64—66. Obwohl eigentlich nicht von den *ἀπόστολοι* die Rede war, schließt doch Joh. den Beweis des

höheren Wissens Jesu im Falle des Judas an. Ἐξ ἀρχῆς muß nach 16, 4. 15, 27. von den Anfängen des Lehramtes verstanden werden, welcher Anfang vermöge der nicht gleichzeitigen Berufung für Verschiedene ein verschiedener war; so liegt also darin, daß Jesus gleich bei der Berufung erkannte, weß Geistes Kinder die Berufenen waren, wie dafür 1, 43. Matth. 9, 19f. Beleg giebt. Οἱ μὴ πιστ., während vorher οἱ οὐ πιστ.: „die etwa nicht glauben möchten“. Nun ist begreiflich, wenn Jesus auch das erkannte, daß Judas weniger durch einen solchen Herzenszug wie Petrus in seine Nähe geführt wurde (vgl. indeß 17, 12.), als vielmehr durch Messiaserwartungen von niedrigerem Interesse; hat er aber gleich von Anfang den Verräther in ihm vorausgesehen, zerstört dies nicht die Annahme, daß er ihn auf Hoffnung berufen? Ullmann „Sündlosigkeit“ 6 A. 179. beruft sich darauf, daß ἐξ ἀρχῆς nicht nothwendig gleich die erste Begegnung zu bezeichnen brauche, welches richtig ist, indeß habe Jesus, nachdem er seine Entscheidung vorausgesehen, ihn doch bei sich behalten, weil er Werkzeug im Plane Jesu werden sollte. Wird jedoch dies Voraussehen als untrüglich gedacht, so bleibt das Bedenken stehen (Rupertus zu d. St. hält Jesu Einsicht in diesem Falle nicht für untrüglich). Es läßt sich nur heben, wenn mit Neand. eine der gewöhnlichen Ungenauigkeiten im joh. Ausdruck angenommen wird: „Jesus hatte die Gesinnung, die nachher den Judas zum Verräther machte, schon in ihrem ersten Keime bemerkt“. — Ueber das Präj. ἐστίν vgl. zu 4, 1. — B. 65. Rückweisung auf B. 44. mit Modifikation des dort Gesagten (s. S. 189.). — B. 66. Die nicht geistig verstehen und sich getroffen fühlen, entfernen sich.

B. 67—69. Μή Frage des Vertrauens, welche verneinende Antwort erwartet. Petrus auch hier als vorschnel-ler Wortführer der Uebrigen giebt zu erkennen, wie tiefe Wurzeln der Glaube bereits in ihm geschlagen. Er drückt zuerst das Bedürfniß aus, sich an irgend einen Führer anzuschließen. Aug.: repellis nos a te? Da nobis alterum te. Dann giebt er den inneren Grund an, warum ihnen eine Entfernung unmöglich seyn würde. Ζωὴ αἰώνιος, als

gen. eff. und zwar mit Bezug aufs Abendmahl Aug.: — in ministracione corporis et sanguinis, gewöhnlich und fast einstimmig mit Bezug auf die Verheißung von B. 54. im Sinne der Frage Matth. 19, 16. und im Talmud Pirke Aboth. 2, 9. קנה לו דברי תורה קנה לו דברי עולם „wer sich Gesetzesworte erwirbt, erwirbt sich Worte des ewigen Lebens.“ Chrys.: ἦδη τ. ἀνάστασιν οὗτοι παρεδέξαντο κ. τὴν ἐκεῖ λῆξιν ἀπασαν, so auch Luth., Calv., Grot., Stier und so fast alle. Doch auch bei dieser Beschränkung des Gen. muß Petrus den Worten eine δύναμις abgeföhlt haben, welche ihm für jene Hoffnung Gewähr leistete: man könnte an Hebr. 6, 5. erinnern, wo das καλὸν ῥῆμα, das geschmeckt werden kann, ebenfalls Verheißungen sind. Wenn doch aber bald vorher es geheißen hatte: „meine Worte sind πν. und ζωή, wenn es von Moses Worten heißt: ὅς ἐδέξατο λόγια ζῶντα δοῦναι ἡμῖν Apg. 7, 38., warum nicht hier von denen Christi? Das Prädikat αἰώνιος ist auch dort miteinbegriffen vgl. Ez. 20, 11., er muß die ζωή an ihnen geschmeckt haben, welche nach B. 63. wirklich in ihnen enthalten ist.

B. 69. In eben jener religiösen Erfahrung des Wortes liegt der Grund zu diesem Glauben, denn religiöser Glaube hat seinen Grund in religiöser Erfahrung 1 Kor. 2, 4. Γινώσκειν die durch die Erfahrung vermittelte Einsicht (7, 17. 8, 31. 17, 3.), also nicht „durch die Wunder“, nicht „durch diese und die efficacia verbi“ (Grot.). Die umgekehrte Ordnung von γινώσκειν und πιστεῖν 10, 38. 1 Joh. 4, 16., ohne daß dabei die Zeitfolge in Betracht kommt. Aug. auch hier: credidimus, ut intelligeremus, nur ist sein intelligere, das wissenschaftliche, ein anderes als das joh. Bei Joh. ist in jedem von Beiden schon das Ganze mit einbegriffen zu denken, s. Düsterdieck zu 1 Joh. 4, 16. — Die Messianität Jesu nach der rec. in denselben Worten wie Matth. 16, 16. ausgedrückt, da jedoch BCDL u. a. Z. ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ lesen, so muß jene Lesart als Conformation erscheinen und da Joh. sonst diese altjüdische Messiasbezeichnung nicht kennt, so deutet dieselbe auf die Ursprünglichkeit der Relation der Worte des Petrus.

Kapitel VII.

- 1) Jesus wird gedrängt das Laubhüttenfest zu besuchen B. 1—13. 2) Jesu Selbstzeugniß am Laubhüttenfest B. 14—30. 3) Sein Selbstzeugniß am letzten Tage des Festes, Getheiltheit der Ansichten im Volk, Erfolglosigkeit des ersten feindlichen Versuches im Synedrium B. 31—53.

B. 1. Eine anderthalbjährige Zeit galiläischer Wirkksamkeit setzt hier auch Joh. voraus — nämlich seit dem vorjährigen Passa, auf welches hier B. 21. hingewiesen wird (s. zu 6, 1.). Nach Joh. möchte man glauben, daß J. seit der hier erwähnten Reise nicht mehr nach Jerusalem gekommen, vgl. indeß zu 10, 22.

B. 2. 3. Hat Jesus das letzte Passa vorübergehen lassen, so erscheint diese Aufforderung der Brüder um so begreiflicher. Das Laubhüttenfest — zur Erinnerung des Wüstenzuges und des damaligen Wohnens unter Zelten, zugleich auch wegen der Obst- und Weinerndte im Oktober gefeiert — war das heiterste und prunkvollste, von Plutarch Sympos. IV, 6, 2. *ἑορτὴ μεγάλη καὶ τελειοτάτη τῶν Ἰουδαίων* genannt. — Der Ausdruck leidet an Unklarheit; sollte man nämlich nicht meinen, daß *οἱ μαθηταὶ σου* die galiläischen Jünger seien, die doch nach dem Bisherigen Zeugen seiner *ἔργα* gewesen waren? In der That wollen Konnus, Gste, Brückner, vgl. B.-Crusf., eine ironische Hindeutung auf 6, 66. darin finden, als ob er in Galiläa noch gar keine Anerkennung erlangt. Aber jene Jünger K. 6. hatten ja die *ἔργα* gesehen und nur an den Reden Anstoß genommen. Wäre es nicht Joh. selbst, der von Jesu früherer Wirkksamkeit in Judäa berichtet, läge es nicht eher nahe, aus dieser Aufforderung zu schließen, daß der Ev. von einem früheren Aufenthalt daselbst nichts gewußt habe!

Da man nun auch dies nicht sagen kann, so wird man doch ein *ἐκεῖ* ergänzen und an die Judäischen Jünger denken müssen; wenn bei einem anderen Schriftsteller solche Ungenauigkeit unerhört wäre, so ist sie doch bei Joh. nicht ohne Beispiele (s. S. 9. und hier B. 8. 17.). Was nun den Unglauben der *ἀδελφοί* anlangt, so trifft die joh. Angabe merkwürdig mit Marc. 3, 21. zusammen, aus welcher St. hervorgeht, bis zu welchem Grade sie unter pharisaischem Einflusse standen. Das Thatsächliche der Wunder werden sie, wie man aus dem *ἃ ποιεῖς* schließen kann, nicht bestritten, aber — wie man wohl, ihren Verhalten Marc. 3. nach, schließen muß — als problematisch in ihrem Charakter angesehen haben, daher auch das *εἰ* in *εἰ ταῦτα ποιεῖς* problematisch und nicht logisch zu fassen sein wird. Was sie zweifelhaft macht, ist eben die niedrige Erscheinung Jesu, und wozu sie Veranlassung zu geben wünschen, daß er von der Behörde in der Hauptstadt geprüft und eventuell zum Könige ausgerufen werde. Luth.: „Wenn's mit dir recht stünde, gingest du nach Judäam, da Leute sind, die Zähne im Maul haben und was wissen und verstehen.“ — Es bestätigt sich in ihrem Unglauben das Wort 4, 41. in engerer Sphäre: in dem Maße als man den außerordentlichen Geist unter den gewöhnlichen Schranken des Lebens sich entwickeln sieht, wird die Anerkennung des Außerordentlichen desto schwerer. — B. 4. *Οὐδεὶς κτλ.* Eine Satzbildung, wie sie wohl auch im Deutschen vorkommt, im klass. Griechisch würde man erwarten: *οὐδεὶς ζητιῶν ἐν παρόησι εἶναι*, doch zieht Joh. auch hier die unperiodische Satzbildung vor. Nach Bengel, Fr., Meh. soll *αὐτός* die Person in Gegensatz zu ihrem Handeln setzen: „wer mit seiner Person in die Oeffentlichkeit zu treten begehrt, bleibt mit seinem Handeln nicht im Dunkeln“, müßte dann nicht aber *τὰ ἔργα αὐτοῦ* statt *τι* erwartet werden? So wird also *αὐτός* als Wiederaufnahme des Subj. angesehen werden müssen Mtth. 12, 50. (Lücke). *Παρόησία* nicht „Freimüthigkeit“ (Beza, Meh.), sondern „Oeffentlichkeit“ B. 10. 11. 54., Luth. das entsprechende Deutsche „auf dem Plane“.

V. 5. 6. *Οὐδέ* Beng.: ne quidem. Tam pauci credebant. — Vergleicht man V. 10., so könnte man meinen, der *καιρός* sei die Zeit, nach Jerus. zu ziehen. So Guth., Galv., Galov, Beng., Luth.: „liebe Junker, ich darf wohl noch vor die Welt treten, aber nur sollt ihr mir nicht die Zeit stimmen, die Saue soll den Koch nicht lehren.“ Indes hat es eher doch den Anschein, daß die nähere Bestimmung des *ὁ καιρός* in dem Vorhergehenden liege, in dem *φανέρωσον σεαυτὸν τ. κ.* (Lücke, Men., de W.). Muß man aber dann mit Lücke hinzudenken: „die Zeit, mich mit Gefahr meines Lebens vor der Welt zu offenbaren,“ so kann man nicht umhin, anzunehmen, daß der Ausdruck etwas Prägnantes habe und daß der Sinn, welchen Chrys., Mald., Lampe u. a. als den nächsten ansehen „die Zeit meines Leidens“ (wie sonst *ὥρα μου*) hier und V. 8. als *ἐπόνοια* intendirt sei. Insofern die Aufforderung der Jünger bei Jesu das Streben nach messianischer Ehre voraussetzt, faßt Aug. sinnreich den *καιρός* als „die Zeit zur Verherrlichung“: de gloria illi admonebant, sed ille voluit ad celsitudinem per humilitatem viam sternere — dies nun eigentlich kein anderer Sinn als bei obiger Erkl., da nach Joh. Anschauung das Leiden der Uebergang zur *δόξα*. — *Ὁ καιρός ὁ ἐμέτερος* sc. euch vor der Welt zu offenbaren. — V. 8. Nach überwiegender äußerer Beglaubigung ist auch von Lachm. mit der rec. *οὐπω* vor *ἀναβαίνω* in den Text genommen worden. Dagegen findet sich *οὐκ* in DKM Cyrill, Theoph., Bulg., Pesch., Chrys. u. a. Auf diese Lesart gründet sich auch der Vorwurf der Unwahrhaftigkeit, welchen Porphyr. Christo macht (Hier. c. Pelag. 2, 17.). Da also dieses *οὐκ* wirklich Anstoß gab, so wird man um so mehr anzunehmen haben, daß das *οὐπω* in dogmatischem Interesse aufgenommen wurde. Auch 6, 16., wo statt *οὐκ* genauer *οὐπω* stehen müßte, hat BDL dieses erklärende *οὐπω*. Ist nun *οὐκ* zu lesen, so möchte man den Vorwurf einer Unwahrheit für begründet halten, wie durchaus unwahrscheinlich es auch erscheinen mag, daß ein Jünger des Herrn, welcher das *vai vai, οὐ οὐ* gefordert, diesem selbst ohne Bedenken eine offenbare Lüge habe

in den Mund legen wollen. Die Auskunft, an eine nachherige Aenderung des Entschlusses zu denken (Bleek, Mey.), will am wenigsten befriedigen, da man, zur Abwehr des Verdachtes der Unwahrheit, in B. 9. eine Aendeung des geänderten Entschlusses erwarten müßte. Auch läßt sich nicht wohl mit Chr. sagen, daß Jesus, vermöge der späteren Abreise, eigentlich nicht zum Fest gegangen sei, ebensowenig kann aus dem Gegensatz des *οὐ φανερός* geschlossen werden, daß *ἀναβαίνω* an sich die Bed. habe „in der Karavane ziehen“. Vielmehr ist abermals ein joh. Mangel an Präcision des Ausdruckes zuzugeben und mit Chr. ein *νῦν μὲν ἐμῶν* hinzuzudenken, wie schon die Pesch. ein *ἴσθι* „ich gehe jetzt nicht zum Fest“ einschleibt. Das *ταύτην* aber drückt den Gegensatz zu seiner sonstigen Weise des Festbesuches aus, nämlich *ἐν σινωδίᾳ* vgl. zu Luc. 2, 44., und dieser Gedanke tritt noch deutlicher hervor, wenn das erste *ταύτην*, welches nach zahlreichen Autoritäten Lachm. und Tisch. tilgen, nicht ursprünglich ist. — Zu *ὁ καιρός* vgl. zu B. 6.

B. 9. 10. *Ἀνέβησαν* Plusq., *οὐ φανερός* „nicht im Charakter des Festpilgers,“ worin auch liegt „nicht in Gemeinschaft“. *Ὡς ἐν κρυπτῷ*, das *ὡς* nicht als Bezeichnung der realen Gleichheit wie 1, 14., sondern vergleichend „so zu sagen“ und dieser Ausdruck vom Cv. gebraucht, insofern sich Jesus dabei doch nicht den Blicken der Menschen entzog.

B. 11—13. *Ὁὐν* „da er noch nicht gekommen war“. Die *Ἰουδαῖοι* nach B. 13. die Oberen, *ἐκεῖνος* nicht gerade verächtlich, aber Bezeichnung des bekannten Abwesenden. — Unter die *οἱ ὄχλοι* möchte man die Oberen mit ihrem Anhang, unter *γογγυσμός* ihre eben erwähnte Frage mit einbegreifen, so daß sie dann die verneinenden *ἄλλοι* wären, die *οἱ μὲν* die Bessergesinnten, etwa Galiläer. Aber das *διὰ τὸν φόβον τ. Ἰ.* unterscheidet diese zu bestimmt von den *ὄχλοις*, diese — der Plur. wegen der verschiedenen Parteien — sind also in sich zwiespältig: die Einen erklären ihn für *ἀγαθός* d. i. nach dem klass. Gebrauche „brav“, der pharis. Anhang dagegen für einen Volksverführer, beide

Theile aber wagen sich nicht rückhaltslos zu äußern, auch die pharisäische Gesinnung nicht, denn auch ihnen konnte etwas Mißliebiges entfahren. *Διὰ τὸν φόβον*, die bekannte herrschende Furcht vor ihren Behörden.

B. 14. 15. *Ἀνέβη εἰς τ. ἱερόν*, Beng.: ut non alibi diverterit prius — anders Mald., Meh. Die Festtage zwischen dem ersten und letzten — insofern nur an diesen beiden Festversammlungen stattfanden — galten als minder heilig; doch läßt sich wahrscheinlich machen, daß dieser mittelste Tag ein Sabbath gewesen (Bengel, Wieseler Synopse S. 309.); hatte übrigens Jesus die erste Festversammlung versäumt, so nahm er doch an der letzten Theil B. 37. — Die Oberen, von ihrer eigenen Schriftkenntniß aufgeblasen (B. 48.) und keine andere Religionsweisheit kennend, als die äußerlich erlernte, können sich dem Ausdrucke bewundernden Erstaunens über die Tiefe seiner Einsicht nicht ganz entziehen. *Γράμματα* ohne Art. nicht mit Besch., Luth. „die Schrift“, sondern mit der Vulg. litterae Apq. 26, 24.

B. 16. 17. Die Antwort weist auf den Unterschied des in den Lehrschulen äußerlich Erlernten und des innerlich gegebenen religiösen Wissens hin. Das erste *ἐμὴ* die von ihm vorgetragene Lehre, das andere die selbstthätig — sei es durch Erlernen, sei es durch Nachdenken — gewonnene; im Gegensatz zu beiden steht das unmittelbare Wissen Christi durch seine Einheit mit dem Vater. Seine menschliche Persönlichkeit wird eben so abstrakt gefaßt wie 5, 31. 8, 16. — Hieran schließt sich die Bedingung, unter welcher erkannt wird, daß seine Lehre eine nicht durch menschliche Selbstthätigkeit errungene sei. Wie verschiedenartig auch die Erklärungen des *τὸ θελημα αὐτοῦ ποιεῖν*, so wird doch sowohl durch den Zusammenhang mit B. 18f., als durch analoge Aussprüche Christi bei Joh. (5, 12. 8, 42. 47.) nur diejenige als die richtige gerechtfertigt, wonach Christus den sittlich religiösen Ernst, das *θέλειν ποιεῖν*, als Bedingung dieser Einsicht bezeichnet. So schon Chrys., der indeß auch die treue Beachtung der Prophetien miteinbegreift, Cr., Calv., Buc., P. Lysier, Grot., Crell, Musc., Beng., Meh., Stier, Luthardt, nur

daß mehrere, wie es auch dem vorliegenden Contexte angemessen (vgl. B. 19.), den Ausspruch zunächst auf den im N. T. geoffenbarten Gotteswillen beschränken. Am nächsten steht diejenige Auffassung, welche an den von Christo geoffenbarten Gotteswillen denkt. Semler: *mea doctrina divinam voluntatem optime describit, quicumque igitur experiri vult ipse animumque omnino adiicit rebus illis, quas commendo cet.*, so Herder, *Kuin.*, *Klausen*. Obwohl nun auch dieser Gedanke seine Wahrheit hat, so handelt es sich doch hier nur um eine Bedingung für die noch nicht Gläubigen, von welchen, um die Wahrheit seiner Lehre zu prüfen, nicht von vornherein die Befolgung seiner Gebote gefordert werden konnte, abgesehen davon, daß die *διδασχὴ* Christi nicht als bloße Morallehre gefaßt werden darf. Noch weiter von dem Richtigen ab geht diejenige Erklärung, welche darin sogar eine Forderung des Glaubens auf Probe findet. Nach 6, 29.: *τοῦτό ἐστι τὸ ἔργον τ. θ., ἐνὰ πιστεύσητε* soll nämlich auch hier *τὸ θελ. αὐτοῦ ποιεῖν* nichts anderes bezeichnen als das Glauben, Aug.: *quis nesciat, hoc esse facere voluntatem Dei operari opus ejus i. e. quod illi placet? Ipse autem Dominus aperte alio loco dicit: hoc est opus Dei etc... si non intellexisti, crede, intellectus enim merces fidei.* So Gl. ord., Luth., Mel., Aretius, Hunnius, Lampe, Tittm., Weber *Opusc. comm. IV.* Brenz sogar antithetisch: *ratio nullam doctrinam credit, nisi prius eam intelligat et sentiat; Christus vero invertit hunc ordinem.* Abgesehen davon, daß eine Erinnerung an jenen vor einem halben Jahre vor einem ganz anderen Zuhörerkreise gethanen Ausspruch überhaupt nicht anzunehmen, zumal da dort *ἔργον τ. θ.* und nicht *θέλημα* steht, würde auch unser Ausspruch so verstanden die verkehrte Vorstellung von dem Glaubensakte voraussetzen, als ob derselbe ein willkürlicher Entschluß aus freier Hand, während er doch immer aus der im Glaubensobjekt ruhenden überzeugenden Macht hervorgeht, eine Wirkung des im Worte liegenden *πνεῦμα* und der *δύναμις* ist (1 Kor. 2, 4.). — *Διδασχὴ* ohne pron. possess. — von Luther

daher der Art. demonstrativ gefaßt „diese Lehre“ — könnte darauf führen, zwischen der sittlichen Forderung und der theoretischen Lehre einen Gegensatz anzunehmen, wie dies auch in der That Camero thut: *si perceptam habuissetis doctrinam Mosis practice, quae excitat ad opus, judicaretis de doctrina mea, an ex Deo sit. Hoc enim loco ἡ διδαχὴ Christi praedicatio κατ' ἐξοχήν vocatur* (Myrothecium ev. 1677. S. 128.), aber ein solcher Gegensatz ist nicht intendirt, sondern es findet eine Attraktion statt, vgl. Antonius Liber. fab. 23.: *ἔγνων περὶ τ. βοῶν ὅτι κλοπιμαίας ἄγει* „er erkannte, daß er die Rüste als gestohlene fortführte“. — *Γινώσεται*, „inne werden, erfahrungsmäßig erkennen“, in wiefern? Nach Hunn.: *exactius perpendendo*; Tarn., welcher das *ποιεῖν τ. θ.* von der *scrutatio script.* erklärt hat: *e script. edoctus*; Besser nach Gal. 3, 24.: „durch jenes Streben von seinem Unvermögen überführt und dadurch zur Heilslehre hingetrieben“. Wie richtig nun auch dieser Gedanke, so ist diese Anschauung vom νόμος als παιδαγωγός doch ohne Analogie im joh. Lehrbegriff. Daß nur „das Verwandte das Verwandte erkennt“ ist vielmehr die joh. Grundanschauung (3, 21. 6, 44. 8, 47. 18, 37.) und hienach kann der Gedanke nur dieser seyn: „Je mehr vom göttlichen Sinn und Leben erfüllt, desto mehr wird er dasselbe in meiner Person und demnächst in meiner Lehre erkennen, deren Mittelpunkt mein Selbstzeugniß ist.“

B. 18. Wie jenes Innwerden in Betreff seiner Person eintreten müsse. Was er als allgemeine Kategorie aufstellt, ist in specieller Anwendung auf ihn selbst gedacht. Wem für sein eigenes Leben der Wille Chr. die höchste Norm, der wird in ihm ein absolut gottbezogenes Leben erkennen (das Gegentheil 5, 40. vgl. 8, 49. 50.) und damit die Wahrheit auch seiner διδαχῆς. So beruht die Anerkennung der ἀλήθεια Chr. auf der Voraussetzung, daß die Selbstsucht auch eine Trübung der Erkenntniß bewürkt, und insofern könnte ἀδικία wie Röm. 1, 18. die improbitas überhaupt bezeichnen (Calv., Mey., de W.), so daß der specielle Gegensatz „keine Unwahrheit“ mit eingeschlossen

läge; doch ist die Frage, ob nicht direkter ἀδικία in der Bed. „nichts Unrechtes“ zu nehmen sei, also im specielleren Gegensatz = ψεύδος (Grot., Beng.).

B. 19. 20. Nachdem der Grund ihrer Unempfänglichkeit für die Göttlichkeit seiner διδαχή dargethan worden, folgt der Beweis, wie wenig es ihnen mit dem ποιεῖν τὸ θεῖον. J. Ernst sei. Aehnlich 5, 45. 46. 8, 37. 39. Ihre Gesetzübertretung zeigt sich in ihrem Mordanschlage. Das universelle οὐδεὶς hatte bei dieser Klasse von Gegnern wohl auch eine universelle Anwendung (8, 9.). Das Volk, welches die Absicht seiner Oberen nicht theilt oder auch mit den bei dem früheren Festbesuche kund gegebenen Absichten nicht bekannt ist, beschuldigt ihn des Besessensehns d. i. des nicht bei Sinnen Sehns (8, 48. 10, 20.). Aus B. 25. ergibt sich, daß dabei besonders an Galiläer zu denken ist.

B. 21. Ungenau läßt Joh. dem ὄχλος antworten, während doch die Rede an die Oberen fortfährt. Von Chrys., Aug. u. a. wurden daher auch unter dem ὄχλος die Oberen verstanden, ihre Frage aber als Verstellung angesehen. Es möchte das αὐτοῖς daraus zu erklären sein, daß der Ev. eben das Volk als Ganzes bestraft werden läßt (vgl. πάντες), Beng. zu B. 20.: qui hic loquuntur, ab illis remotiores nec tamen intus meliores. — J. geht auf das am vorletzten Passa stattgefundenе Wunder zurück 5, 18. Möglich wäre zwar, wiewohl nicht wahrscheinlich, daß dazwischen noch eine andere Anwesenheit Jesu, an welcher er kein ἔργον gethan hätte, stattgefunden; willkürlich aber ist, wenn Olsh. an einen späteren Mordanschlag denkt. — Διὰ τοῦτο wird von Chrys., Chrill, Luth., Calv., Pisc., Meh., Luthardt zum Folgenden gezogen. In dem Falle wäre nicht die gequälte Erkl. von Meh. anzunehmen, sondern mit Win. S. 56. 6 A. nach διὰ τοῦτο ein „wisset“ einzuschieben und etwa Luc. 11, 14. Matth. 23, 34. zu vergl. Doch ist kein triftiger Grund gegen die Verbindung mit θανατοῦν: mit διὰ construirt findet es sich auch Marc. 6, 6. und bei Klassikern bei Wettst.

—*Ἐν* ein wiederholter Sabbathbruch hätte eher den Anstoß gerechtfertigt; immer aber erregt die Wahl des milden *ἰαμαζέειν* statt etwa *χολᾶν* (B. 23.) Befremden, da eben von einem Anstoß die Rede ist. Einigen Bedenken, welche diese recipirte Auffassung hat, weicht die ingeniose Erklärung von Mald. aus. Nach ihm bezöge sich schon B. 19. auf diejenige Geseßübertretung, von welcher B. 21—23. spricht: „ihr selbst befolgt nicht das Geseß: wie könnt ihr mich tödten wollen? Ich habe nur in Einem Fall ein Werk am Sabbath gethan und zwar am ganzen Menschen, ihr aber thut solches fortwährend bei der Beschneidung und zwar an Einem Gliede.“ Allein anderer Gegengründe zu geschweigen, würde nicht nothwendig ein *οὐκ* nach dem *τί* erfordert?

B. 22. 23. Die Argumentation geht ganz so auf die pharis. Denkart ein wie die bei den Synoptikern. Wie Matth. 12, 12. aus ihrer täglichen Praxis nachgewiesen hatte, daß das *καλῶς ποιεῖν* am Sabbath nicht unrecht sei, so wird dies hier nachgewiesen aus der geseßlichen Praxis. Am achten Tage mußte die Beschneidung eintreten und der Jude vollzog sie daher auch am Sabbath nach dem talmudischen Grundsatz: *circumcisio pellit sabbathum*. Dieselbe war ebenfalls eine Wohlthat für den Menschen — gewissermaßen eine geringere als die Heilung, welche der Sichtsbrüchige erfahren: wie konnten also die Juden ihm zürnen? Schon Chrys., obwohl mit einiger Unklarheit, drückt diesen Gedanken aus: *τοῦ γὰρ σαββάτου ἢ περιτομῆ κυριώτερα· καίτοι οὐκ ἔστι τοῦ νόμου, ἀλλὰ τῶν πατέρων· ἐγὼ δὲ καὶ τῆς περιτομῆς τὸ κυριώτερον ἐποίησα καὶ κρεῖττον*. Es fragt sich nun, ob durch das parenthetische *οὐκ ὅτι κτλ.* dem Gedanken noch ein neues Moment gegeben werde. Nach Euth. und B.-Crusf. liegt darin eine gewisse Herabsetzung der Beschneidung als nicht mosaisches Institut, Euth.: *τῷ Ἀβραάμ πρώτῳ ἐνετάλη καὶ ὁμῶς ἐπίσακτον δοκοῦν κυριώτερον γίνεται τοῦ σαββάτου*. Aber statt *οὐκ ὅτι* müßte alsdann ein *καίτοι* oder dgl. stehen und die Unterordnung der Beschneidung unter das Geseß ist keine biblische Vorstellung. Cher könnte darin

die Prärogative der Beschneidung ausgedrückt sehn. So nach den Meisten, und zwar wegen des höheren Alters derselben; dann drückt besonders pikant B u c e r die Gradation aus: „ihr ordnet die Väter dem Gesetz über, ich den Vater.“ Eine tiefer liegende Prärogative finden Lampe, Stier, Besser, Luthardt angedeutet: indem das *πατέρες* und nicht *Ἀβραάμ* gesetzt sei, werde auf die Ueberordnung der patriarchalischen Bundesokonomie über die gesetzliche (Gal. 3, 17.) hingewiesen, P. Lysar: *legem operum cedere religioni fidei*. Mit einer anderen Wendung auch Cocc.: „Von den Vätern hat M. die Beschneidung überkommen, zum Zeichen, daß kein Gegensatz zwischen dem Gesetz und dem Bunde der Verheißung, kraft dessen ich meine Heilungen verrichte.“ Sollte indes in dieser Parenthese die Ueberordnung der Beschneidung — sei es um ihres Alters, sei es um ihrer Dekonomie willen — hervorgehoben werden, müßte es nicht nachher heißen: *ἵνα μὴ λυθῇ ἡ ἐντολὴ τῶν πατέρων?* Ist nicht vielmehr der Gesichtspunkt, unter welchem hier die Beschneidung angesehen wird, in dem Gegensatze *ὅτι ὅλον κτλ.* angedeutet? So wird man es doch mit Calv., Grot., Kling, de W. so ansehen müssen, daß die Parenthese nur im historischen Interesse gemacht ist, wiewohl nicht wie Lücke will, vom Gv. Auch im Munde Christi war eine solche Correktion nicht unmotivirt: nicht bloß daß er vor den slybenstecherischen Gegnern sich sicher stellen wollte, ihm selbst kam es darauf an, der Beschneidung ihre patriarchalische Dignität zuzuerkennen. — So kommt es nun nur noch darauf an, in welchem Sinne durch das *ὅτι ὅλον κτλ.* das *ἔργον* Christi dem der Beschneidung übergeordnet werde. Mey. richtig: „in *ὅλον* ist der Gegensatz zu dem einzelnen Gliede ausgedrückt.“ Daher kann nicht an den Gegensatz des Gesundwerdens und Gesundmachens (Este, Kling) gedacht werden, auch die Beschneidung muß als eine Wohlthat, oder näher noch als eine Heilung gefaßt werden, aber nicht insofern nach derselben die Heilung der Wunde erfolgt (Chrill, Lampe), denn dies Moment ist eben nicht erwähnt, sondern nur die Beschneidung; auch nicht, insofern dieselbe einen

medicinischen Endzweck hatte (Rosenm., Ruin., Pücker, Klausen), denn dieser Gesichtspunkt tritt in der Schrift nicht hervor: die Beschneidung ist vielmehr unter dem gesetzlichen Gesichtspunkte zu fassen, nach welchem sie vermöge der Entfernung der Vorhaut, des Symbols der sinnlichen Lust (3 Mos. 26, 41. 5 Mos. 10, 16.), eine Weihung, gleichsam eine sakramentliche Heilung des einzelnen Gliedes ist, vgl. Kurz Gesch. des N. B. II. 187. 2 A. An einen solchen Gegensatz denkt Aug.: „die Beschneidung ein thypisches signaculum des die Herzen beschneidenden Christus.“ Eine ganz ähnliche Argumentation findet sich in einer unbeachtet gebliebenen St. im Talmud. Es ist die Frage, ob נפש d. i. die Lebenserhaltung den Sabbath breche. R. Elieser beweist es so: „die Beschneidung bricht den Sabbath. Nun argumentire ich a minori ad majus מהו דוחה אבר אחד מן המצוות על כולו „Wenn wegen Eines Gliedes der Sabbath gebrochen wird, so ist's billig, daß auch wegen eines ganzen Menschen“, so Thosephta Schabbath 15, 3. (Mgolini T. XVII. 492.). — Nach Guth., Beng., Olsh., Stier soll der Gegensatz seyn: die σάρξ, an welcher die Beschneidung geschieht, und die Heilung an Leib und Seele, welche an dem Sichtsbrüchigen geschah (vgl. zu 5, 14.). Immer würde dann die Frage wiederkehren, worin die Wohlthat bei der Beschneidung bestehe, und müßte dieselbe in dem angegebenen Sinne bestimmt werden, so fiel auch die Nöthigung hinweg, den Gegensatz aus der leiblichen Sphäre herauszuverlegen.

B. 24. Κατ' ὄψιν nicht gerade identisch mit dem umfassenderen κατὰ σάρκα 8, 15., sondern Eine Seite dieses umfassenden Begriffes „nach dem Aeußeren.“ Die Identificirung desselben mit κατὰ τ. σάρκα an jener St. ließ den Gegensatz annehmen „nicht nach der Person, sondern nach der Sache“ (Aug., Gr., Grot.), aber besser wird hier an den Gegensatz gedacht, auf welchen das Vorhergehende leitet, Mel.: non tantum externam operis speciem spectate, sed veras causas, ut Davidis opus comedentis panes propositionis reprehendi in speciem poterat. Τῆν δίκ. κρ., Beza: „das im Gesetz gebotene“, de W.: „das

in diesem Fall richtige“, Beng.: *judicium verum unum est: haec vis articuli.*

B. 25—29. Die Hauptstädter sind besser von der Absicht der Oberen unterrichtet — ein charakteristischer Zug für die Geschichtlichkeit des Ev. *Μήποτε* „doch nicht etwa.“ *Πόθεν* die Frage nach der Heimath nicht bloß, sondern auch der Abkunft (19, 9.), auf die Frage *πῶς* folgt 1 Sam. 1, 13. die Angabe der Aeltern, doch nicht nur dieses, sondern wie *ποδαπός* und *cujas* schließt es auch die Bed. *qualis* mit ein (9, 29.). Es liegt also darin, wie auch Jesu Antwort zeigt, daß seine ganze Persönlichkeit nach ihrem Ursprunge (6, 42.), wie nach ihrem Wesen eine nur menschliche sei: nach Dan. 7, 13. erwarteten sie dagegen eine himmlische und plöbliche Erscheinung des Messias, welcher nach einer der verschiedenen Volksansichten sich an einem verborgenen Orte oder im Paradies aufhielt, vgl. ob. S. 64. und Largum Jonathan Micha 4, 8. bei Gfrörer „Jahrh. des Heils“ II. 223. Bei Justinus M. findet sich c. 8. S. 110. ed. Par., daß nach jüdischer Ansicht Christus *ἄγνωστος* seyn werde, auch sich selbst unbekannt, bis Elias ihn salben werde. Aber auf diese Vorstellung kann hier nicht wie Lücke, de W., Luthardt meinen, Bezug genommen seyn; denn gemäß jener Ansicht würde man, gerade wie hier, das irdische *πόθεν* Christi ebenfalls wissen, nur nicht seine Messiaswürde. Baur findet in dem Widerspruch der hier ausgesprochenen Volksmeinung mit der B. 42. einen Beweis der Absicht des Ev. „die Dialektik des Unglaubens in ihrer Wichtigkeit darzulegen“!

B. 28. 29. Mit lauter Stimme, also mit besonderem Nachdruck (7, 37. 12, 44.) spricht Jesus den Contrast aus zwischen seinem Selbstbewußtseyn und dem, was sie davon wissen. Es redet aus diesen Worten wie aus 8, 14. 23. die Hoheit und der Unwille eines von seinen Unterthanen verkannten Königs. Sie kennen sein Wesen nicht (Matth. 11, 27.), wie sollten sie seinen Ursprung kennen? Das doppelte *καί* wie 6, 36. zu erklären. Mit den Meisten fassen wir also die Worte ironisch, welcher Fassung die fragende (Grot., Lampe, Luthardt) am nächsten kommt

und durch das καμέ nicht, wie Stier meint, unmöglich wird. Daß die Worte eine zugestehende Assertion dieses ihres untergeordneten Wissens sei (Orig. zu 8, 19., Beng., Mey., de W.) und das Folgende nur eine Erklärung, daß der göttliche Ursprung durch den menschlichen nicht ausgeschlossen sei, hat keine Wahrscheinlichkeit: es läßt sich nicht annehmen, daß Jesus denen, welche nur diese menschliche Seite an ihm kannten, ein Kennen seiner Persönlichkeit zugestanden haben würde, vgl. im Gegentheil 8, 14. 19. Noch weniger läßt sich mit Chryf., Mald. annehmen, daß er ihnen ein absichtlich verleugnetes Wissen seines wahren Wesens zuschreibe. — Dem jüdischen πόθεν setzt er das ἐρχεσθαι παρὰ θεοῦ entgegen, wozu vgl. 9, 29. — Καί ad-verbis und ἀλλά „vielmehr“. Da ἀληθινός in den LXX. auch für אמת, אמת (Jes. 38, 3. 5 Mos. 32, 4. u. a.) steht und auch bei Joh. im Sinne von ἀληθής (s. zu 4, 37.), so ließe es sich hier im Sinne von verus nehmen (Luth., Grot., B.-Gruß.), Luther: „der mich gesandt hat, ist wahrhaftig, was er redet, ist die Wahrheit,“ oder mit Vergleichung von 8, 26. ἀλλ' ὁ πέμψας με, ἀληθής ἐστι im Sinne von verax, firmus Chryf., Bucer, Hammond, Lampe, so daß der Sinn gleich dem von 5, 32. wäre. Indes entsteht ein schärferer Gegensatz, wenn ἀληθινός nach seiner eigenthümlichen Bed. erklärt wird: „ich bin nicht von mir selbst gekommen, nicht aus eigenem menschlichem Antriebe, sondern ein der Idee eines Senders entsprechender, ein rechter Sender ist der, welcher mich gesandt hat“ (Lücke, Mey., de W.). In ὃν ἐμεῖς κτλ. liegt die Hindeutung auf den Grund des Nichterkennens, nämlich auf den Mangel der inneren Verwandtschaft mit Gott (5, 42.), er aber vermöge seines Ursprunges aus Gott steht auch in innerster Verwandtschaft mit ihm (8, 55. 56.).

B. 30—32. Der religiöse Pragmatismus bleibt nicht bei den im endlichen Causalnexus begründeten Ursachen stehen, welche hier in der Scheu vor dem Volk in theilweiser Unsicherheit und dgl. liegen konnten. — Dem Standpunkte des großen Haufens gemäß halten sie sich an die Wunder, theils an die in Jerusalem, theils an die in Galiläa. Die

sich so steigernde Hinneigung zu Jesu glauben die Oberen unterdrücken zu müssen.

B. 33. 34. Natürlich sind diese Worte nicht an die Diener (Guth.) gerichtet zu denken, sondern an jene Pharisäer, welche dem Synedrium (vgl. B. 45.) Anzeige gemacht. Es spricht sich darin die Freude aus, bald allen Nachstellungen entnommen zu sehn; auch könnte man hineinlegen, daß während dieser vom Vater bestimmten kurzen Zeit die Macht der Widersacher nichts vermögen würde Luc. 13, 32. 33. *Ζητεῖν* kann, wie 13, 33. zeigt, nicht von einem feindlichen Suchen verstanden werden (Orig., Grot., Grell). Wenn statt *εἰμι* B. 34. in den anderen St. *ὑπάγω* steht, so berechtigt dies nicht, das futurische *εἰμι* zu lesen (Nonnus, Theoph.), welches dem N. T. fremd und wogegen die Wiederkehr des *ὅπου εἰμι ἐγώ* 12, 26. 14, 3. 17, 24. Was nun den Sinn des schwierigen B. 34. betrifft, so findet sich der Ausspruch modificirt auch 8, 21. 13, 33. und da in der letzteren St. in Betreff des *ὅπου ὑπάγω κτλ.* ausdrücklich auf die früheren zurückgewiesen wird, so wird dort zunächst derselbe Sinn vorausgesetzt werden müssen. Und läßt sich dies auch rechtfertigen, wenn wir *ζητεῖν* von der Sehnsucht nach der persönlichen Gegenwart Jesu erklären (Jansen, B.-Crus.). Ganz entsprechend ist Luc. 17, 22.: *ἐλεύσονται ἡμέραι, ὅτε ἐπιθυμήσετε μίαν τῶν ἡμερῶν τοῦ υἱοῦ τ. ἀ. ἰδεῖν κ. οὐκ ὄψεσθε.* Und worauf soll dann diese Sehnsucht gehen? Anstatt des *οὐκ εἰρήσετε* findet sich 8, 21. *ἐν τῇ ἀμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε.* Aus diesem könnte darauf geschlossen werden, daß an Sehnsucht nach Erlösung zu denken sei. Ist nun eine solche bei den Juden nach der Auferstehung Christi nachweislich? Chrys., Theoph. u. a. denken an die Zeit der Katastrophe Jerusalems. Es ließe sich hiefür auf die Nachricht des Euseb. verweisen, daß in Folge des Gerichtes über die Hauptstadt und den Tempel Myriaden von Juden gläubig geworden seien (hist. eccl. 3, 35.). Sollten wir indeß an eine ächt religiöse Sehnsucht nach Jesu als Erlöser denken, so würde sich die dogmatische Schwierigkeit erheben, ob Gott eine solche unerfüllt gelassen

haben würde? Durch die persönliche Abwesenheit Jesu war die Erfüllung doch nicht unmöglich geworden. Dls h. beruft sich darauf, daß nach der Schrift es einen terminus peremptorius gratiae gebe (Hiob 33, 30. Jes. 55, 6. Spr. 1, 28. Hebr. 12, 17.) — eine Lehre der Spenerschen Schule, welcher die Orthodorie sich entgegensezte (Wald „Streitigkeiten der luth. Kirche“ II. 937.). Auch wurde dieselbe von Nechenberg näher dahin modificirt, daß nur für die Verstockten es einen solchen terminus peremptorius gebe und zu diesen würden dann doch nicht diese zur Sehnsucht Erwachten zu rechnen seyn. So müßte also, wie Calv., Beza, Pisc. meinen, von einer Buße Esau's die Rede seyn, welche nur vor dem damnum peccati erschrickt, aber nicht vor dem peccatum selbst: nur von der Sehnsucht nach einem Erretter oder auch der Errettung aus der Noth wäre die Rede, wie auch Luth., Bucer, Mey. u. a. erklären. Und tritt von der Person Jesu nur dieses Moment in den Vordergrund, so wird auch noch richtiger gesagt werden, daß das *ἐγώ* nicht sowohl Jesum als Person, als vielmehr sein messianisches Erlöseramt bezeichne: „ihr werdet nach dem Erlöser verlangen, den ihr in meiner Person verworfen habt.“ So Zw., Brenz, Lampe, Neand. Es läßt sich nachweisen, daß gerade dieser Gedanke im Gedankenkreise Jesu gelegen habe. Luc. 17, 23. ist das unserem Ausspruche verwandte Wort gerade mit Bezug auf das Verlangen nach messianischen Rettern aus der Noth ausgesprochen und auf die Katastrophe Jerusalems wird vom Erlöser so häufig hingewiesen. — Von Mald., Tarnov, Grot., Lücke, de W. wird auf den Hebraismus verwiesen, nach welchem in der Phrase „suchen und nicht finden“ Ps. 10, 15. 37, 10. Jes. 41, 12. das Suchen nur zur Verstärkung des Nichtfindens beigefügt ist. Allein 8, 31. 13, 33. fehlt das *οὐχ ἐβρίσητε* gänzlich und auf ein sehnsüchtiges Suchen deutet doch auch das *ὄπου κτλ.* Von diesem Worte an die Juden ist dann 13, 33. bloß das eine Moment herausgenommen, daß auch für die Jünger eine Zeit kommen werde, wo sie ihn irdisch nicht mehr würden erlangen können, wogegen ihnen die zu-

künftige Wiedervereinigung in Aussicht gestellt wird 13, 37. 17, 24. — Das Präs. *εἰμί* metaphysisch zu erklären wie Aug.: nec dicit: ubi ero, sed ubi sum; semper enim erat, quo fuerat rediturus 3, 13. ist kein Grund, es steht wie *ὑπάγω* in lebendiger Bergegenwärtigung.

B. 35. 36. Nicht ohne Spott, wie der herbere Hohn 8, 24. zeigt, legen sie ihm die Absicht unter, da es ihm unter den Juden nicht gelingt, unter den Heiden sein Heil zu versuchen. *Διασπορά τ. Ἑλλ.* nicht die zerstreuten Heiden (Chrys.), denn *διασπορά* ist die technische Bezeichnung der unter den Heiden zerstreuten Juden (Jak. 1, 1. 1 Petr. 1, 1.), aber auch nicht „die zerstreuten Hellenisten“ (Scaliger, B.-Crus.), wofür *Ἕλληνες* nicht vorkommt, sondern nur „die unter den Heiden zerstreuten Juden“ (Syr., Cyr., Salmaf.). Der Gen. also der Gen. der weiteren Beziehung (Winer 169. 6 A.) und *διασπορά* abstr. pro coner. wie *αἰχμαλωσία*, möglicherweise auch lokal wie Judith 5, 21.: *ἐκ τ. διασποράς, οὗ διεσπάρησαν ἐκεῖ*. Das Fut. *εἰρήσομεν* wiederholt das von J. B. 34. ausgesprochene Wort im Tempus und Modus der direkten Rede.

B. 37—39. Vgl. die Dissert. von Mösselt opusc. diss. III. S. 48.; Flatt opusc. diss. II. Das Laubhüttenfest dauerte eigentlich sieben Tage (3 Mos. 23, 34. 5 Mos. 16, 13.), doch wird auch schon im Gesetze ein achter Tag erwähnt (3 Mos. 23, 26. vgl. Neh. 8, 18. 4 Mos. 29, 35.). Darüber, ob der siebente oder achte Tag der hohe Festtag gewesen sei (vgl. 19, 31.), fehlt es an Nachweisungen; nach der gangbaren Tradition der Rabbinen hat das Wassergießen, auf welches hier eine Anspielung stattzufinden scheint, nur an den sieben Festtagen stattgefunden, jedoch spricht R. Juda tr. Sukka 4, 1, 9. auch von dem Wassergießen am achten Tage und da nach 4 Mos. 29, 35. auch Joseph antiq. 3, 10, 4. der achte und erste Tag der Tag der Festversammlung, so ist bei der *μεγάλη ἡμέρα* an diesen zu denken. Ein allgemeiner Jubel des Volkes — Plutarch nennt ihn einen bacchantischen — und mancherlei pomphaste Cerimonien fanden bei diesem Feste statt, so daß die Rabbinen zu sagen pflegten: wer diese Festlichkeiten

nicht gesehen habe, wisse nicht, was Jubel sei, s. H. Major diss. de haustu aquarum. Ein Priester brachte an jedem Festtage bei dem Morgenopfer in einem goldenen Gefäße aus der im Inneren des Tempelberges entspringenden Quelle Siloah Wasser in den Vorhof und goß es, mit Opferwein gemischt, in zwei Schalen auf den Altar, welche eine Oeffnung hatten, durch die es herabließ. Dabei ließen die Priester Posaunen und Cymbeln ertönen, und es wurden die Worte Jes. 12, 3. gesungen: „Wir werden mit Freuden Wasser schöpfen aus den Quellen des Heils.“ Diesen Worten des Propheten, welche er in der That in einem Lobgesange auf die messianische Zeit ausspricht, hatte die exegetische Tradition eine specielle messianische Beziehung gegeben. Jonathan übersetzt jene Worte ותקבלין ארלכן תורה בתקנה מבתי צדיקא „ihr werdet die neue Lehre mit Freuden annehmen von den auserwählten Gerechten.“ Spätere Rabbinen nennen diese Festlichkeit שמחה התורה, weil das Wasser Symbol der göttlichen Gnade sei. So wird nun auch mit Wahrscheinlichkeit von den Auslegern angenommen, daß dieser Ausruf des Erlösers stattgefunden, als eben die Priester jenes heilige Wasser durch den Vorhof trugen und das Volk sich gänzlich der jubelnden Freude über dieses Symbol hingab. Es wird bemerkt, daß J. dabei aufgestanden — er pflegte ja sitzend zu lehren — und mit lauterer Stimme in die Menge hineingerufen habe. Die erhabene, von dem höchsten Selbstbewußtseyn zeugende Rede verkündet, daß in ihm in der Wirklichkeit gewährt werde, was dort das Symbol ausdrücke — ein ähnlich erhabenes Selbstzeugniß 8, 12. Das Dürsten, also die Erlösungsbedürftigkeit stellt er auch hier als die Bedingung der Theilnahme an den von ihm ausgehenden Gütern dar und den Glauben als das Organ der Vermittelung. *Koilia* steht nach hebr. Sprachgebr. unbezweifelt für „das Innere“, vgl. Sir. 19, 12. 51, 21. Sprüchw. 20, 27.; hier indeß gehört die Wahl des Ausdruckes zum Bilde: wie in dem, welcher getrunken, nach 4, 14. der Wassertrunk ein reicher Quell werden soll, so hier ein Strom, der aus dem Leibe hervorbricht, um auf andere sich zu ergießen. Ungehörig daher

die Bemerkung von Luthardt: „auch die leibliche Natur der Gläubigen soll eine Stätte des h. Geistes werden“. Vielmehr besteht der Unterschied dieser St. von 4, 14. nur darin, daß dort von der Entwicklungskraft des mitgetheilten Princips in Bezug auf den Gläubigen selbst — hier in Bezug auf Andere die Rede ist. Was das Citat anlangt, welches nur den Reichthum des Ergusses, die *ποταμοί*, belegen soll, so ist dabei wohl nur an die in der messianischen Zeit verheißene stromähnliche Ausgießung des Geistes gedacht Jes. 44, 3. 58, 11.: nur dann, wenn die Vergleichung der Gläubigen mit dem Tempel bestimmt angedeutet wäre, ließe sich an Aussprüche wie Joel 3, 23. Ez. 47, 12. Zach. 14, 8. denken; noch ferner liegt Hoheesl. 4, 15, woran Hengst. (Offb. Joh. I. 254.) gedacht wissen will. — Wenn nun der Ev. in dieser Aufforderung zum Trinken eine Verheißung des h. Geistes sieht, so könnte zuerst gefragt werden, ob dies in einer volksthümlichen Ausdeutung des Schöpfens einen Anhalt hat: im Talmud wird diese haustio allerdings eine haustio sp. s. genannt (Lightf. S. 1034.). Der Ev. bezieht nun das relative Fut. absolut auf die Zeit der Geistesmittheilung nach Christi Verkörperung, durch welche zunächst die App. befähigt wurden, den Geist auf Andere überströmen zu lassen. Speciell an das Pfingstfest zu denken, veranlassen seine Worte nicht: da nun die Geistesmacht der App. in der That erst von der Zeit an nach der Himmelfahrt datirt, so erscheint die Deutung des Ev. gerechtfertigt. Sinnreich, aber doch der Wortstellung nach unmöglich ist eine neue Erkl. von Hahn Theol. des N. T. I. 230.: „wen durstet der komme zu mir und es trinke der Gläubige nach dem Worte“ u. s. w.

Es bleibt nur die Frage übrig, wie die Motivirung des Ev. zu fassen, daß vor dem *δοξασμός* Christi der h. Geist gar nicht habe wirksam sehn können. Daß nämlich das *ὄπω ἴν* nicht auf die Existenz, sondern auf die Wirksamkeit des Geistes geht, und daher das nach cod. B von Lachm. aufgenommene *δεδομένον* richtig ergeßirt, ist aus dem Contexte klar (vgl. auch 1, 32. 3, 34.), wie

auch das *εἰ πν. ἄγ. ἐστὶ* Apg. 19, 2. nur so zu erklären. Nun ist doch aber auch im N. T. der Geist nicht nur das inspirirende Princip der Propheten und Heroen 2 Petr. 1, 21., sondern der gute, der heilige Geist Gottes das beseelende, heiligende Princip der Frommen überhaupt (Jes. 63, 10. 11. Ps. 51, 13. 143, 10.). — Die Mehrzahl der älteren und neueren Ausleger bleibt bei einer quantitativen Differenz stehen, Chrys.: *ἤμελλε τ. πν. λοιπὸν ἐκχεῖσθαι δαψιλῶς*, Chyrii: *λογιζόμεθα, ἐν τ. προφ. ἔλλαμψιν ὡσπερ τινὰ γενέσθαι τοῦ πν. παιδαγωγίαν*, Calv.: ante Christi resurrectionem non tam illustrem et conspicuam fuisse Christi gratiam, de W.: „die bleibende und herrschende Würksamkeit desselben fing erst in der christlichen Gemeinde an.“ Einen qualitativen Unterschied, doch nicht im *πνεῦμα* selbst, sondern in der Richtung seiner Wirkung giebt noch Chrys. an: *εἶχον μὲν οἱ παλαιοὶ πνεῦμα αἰτοῖ, ἄλλοις δὲ οὐ παρεῖχον*. Einen solchen im *πνεῦμα* selbst weist Aug. darin nach, daß die christliche Mittheilung des Geistes mit der Wundergabe verbunden gewesen, so Mald., die luth. Greg. Tarnov, Hunnius, Gerhard loci I. 308., Hysler, Galov, Mey. Eigenthümlich willkürlich Brenz: „erst seit Pfingsten erscholl die Predigt de remissione pecc., welche im eigentlichen Sinne das opus sp.“ Dagegen erkennt Luth. als den qualitativen Unterschied den, auf welchen Röm. 8, 15. 2 Tim. 1, 7. deutet: „der h. Geist war noch nicht in seinem Amt, es war noch da die alte Predigt und das Gesetz.“ Auf diesen Unterschied des tempus promissionis et consummationis dringt auch im Gegensatz zu der zu seiner Zeit gewöhnlichen Identificirung der Dekonomen Cocc.: *equidem puto, hic evidentissime dici, adeo multum interesse inter tempus, quod antecessit glorificationem Christi, et id, quod consecutum est. Daß selbst ein Abraham das πνεῦμα noch nicht im christlichen Sinne besessen, liegt in dem Ausspruche Röm. 4, 2. vgl. m. Comm.* Bei der Frage, warum dieser Geist nicht früher würksam wurde, verweisen Einige (Tarn., Lampe) bloß auf das *consilium Dei*. Sie läßt sich aber rationalerweise aus dem psychologischen Entwicklungsproceß

der App. erklären (B.-Gr., de W.). Vorher konnten die Gläubigen sich seines Missethätertodes nicht als Versöhnungstodes bewußt werden, vgl. zu Röm. 4, 25., ferner gelangten sie, die während Christi Gegenwart den Schwerpunkt ihres geistigen Lebens in Christo hatten, erst nachher zur selbständigen Geistesmacht, fanden den Quell der Wahrheit und des Lebens in jener *πηνή* ihres eigenen Geistes, von welcher 4, 14. spricht. Aber es fragt sich, ob zu dieser psychol. Erkl. nicht eine christol. hinzukomme und die qualitative Differenz des von Christo ausgehenden Geistes nicht material zu fassen sei. So nach dem, allerdings bisher noch nicht genügend durchgebildeten Dogma der exaltatio (Gerhard II. 574., Schneckenb. „zur kirchl. Christol.“ S. 93., die treffliche Behandlung bei Thomafius Dogmatik II. 265.), nach welchem erst in der exaltatio die communicatio idiomatum in die reale Erscheinung getreten (Kahnis, Stier, Luthardt), Hoffm. „Schriftbeweis“ I. 168.: „Um aber dieses sein Geistleben an den Seinen mittheilend zu bestätigen, mußte er die Welt verlassen und zum Vater gehen, die Beschränktheit des innerweltlichen Lebens mit der Gemeinschaft des überweltlichen Lebens seines Vaters vertauschen: die Ausgießung des Geistes war die Erweisung seiner eingetretenen Ueberweltlichkeit“. Wird zunächst erwogen, wie von der Geistesmittheilung als von einem in bestimmter Zeitfrist einzutretendem Factum gesprochen wird (Luc. 24, 49. Apg. 2, 33.), so scheint schon hiemit die Annahme kaum vereinbar, daß Christus dabei nur auf den natürlichen Entwicklungsproceß in den Jüngern hingeblickt habe, vergleicht man ferner Aussprüche wie 14, 28. 17, 5., so zeigen sie, daß auch nach Joh. Christi Austritt aus der irdischen Schranke als der Eintritt in die göttliche Schrankenlosigkeit zu denken, und beachtet man endlich, wie bei Joh. und bei P. Christus das immanente Princip der Gläubigen wird, ja nach Eph. 5, 30. sie, als der Substanz nach aus ihm geworden gleichwie Eva aus Adam, Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein heißen, so läßt sich nicht wohl daran zweifeln, daß die Vorstellung dieser App. von der exaltatio der des luth.

Dogma's nahegekommen, daß nach ihnen der den Gläubigen mitgetheilte Geist als der zu Geist verklärte Menschensohn selbst anzusehen sei (2 Kor. 3, 17. 1 Kor. 6, 17.).

B. 40—49. *Τῶν λόγων* ist auch nach inneren Gründen vorzuziehen, da nicht gerade auf die eben erwähnte Rede Bezug genommen wird. Zwei geneigtere Stimmen aus dem Volk werden erwähnt und eine ungeneigtere Partei (vgl. zu B. 27.), welche selbst zum Handanlegen schreiten will, insofern die *ὑπηρέται* noch nichts gethan hatten. — B. 45. 46. Das Zeugniß der Diener ist jenes Zeugniß des Geistes und der Kraft 1 Kor. 2, 4. Aug.: *cujus vita est fulgur, ejus verba tonitrua.* Wer von Christi geschriebenenem Wort denselben Eindruck erhält, hat hiemit auch den Beweis für die Geschichtlichkeit der ev. Relationen. — B. 47—49. Recht geschichtlichen Charakter hat hier der hierarchische Uebermuth und Theologendünkel, vgl. Gfrörer „das Jahrb. des Heils“ I. Abth. S. 240. Die Synedristen und die bigotte Pharisäerpartei sollen als höchste Autorität der Wahrheit gelten. *עַם הָאָרָץ*, ja auch *שָׂקָק* „Gewürm“ nannte man das gemeine Volk, selbst unter den edleren Aussprüchen in Pirke Aboth 2, 5. heißt es: *לֹא עַם הָאָרָץ הָסִיר* „der Unstudirte ist nicht fromm“.

B. 50—52. Recht historisches Gepräge hat auch dieser Nachweis des Fortschrittes des Nik. im Glauben. Er wagt zu Gunsten Jesu zu wirken, wiewohl noch ohne seine amtliche Stellung preiszugeben, denn nur auf ein ordnungsmäßiges Rechtsverfahren, wie es auch 5 Mos. 1, 16. 17. fordert, dringt er. Mit Tischd. scheint nur *ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτόν* zu lesen „der zu ihm gekommen und einer von ihnen war“. *Τὸν ἀνθρ.*, der Art. wie 2, 25. Der νόμος repräsentirt durch die Richter wird selbst als verhörend gedacht Winer 463. 6 A.

B. 53. Galiläa verachtet als entfernt vom Mittelpunkte jüdischer Bildung — „der Galiläer ist ein Klob“ heißt es im Talmud — und als vermischt mit heidnischer Bevölkerung. Nun giebt es Anstoß, daß diese Gelehrten von dem galiläischen Ursprunge von Elias und Jonas nichts gewußt haben sollen. Zwar lesen bedeutende Zeugen *ἐγείρεται*, so daß man mit Vergleichung von 1, 47. übertragen kann: „es kann kein Prophet,

also auch der Messias nicht, aus Gal. kommen“, immer aber würde die Vergangenheit die Widerlegung eines solchen Schlusses seyn. Warum soll es aber so unwahrscheinlich seyn, daß die Leute durch ihre Leidenschaft sich zu einer unberechtigten Verallgemeinerung treiben ließen? Luth.: „Nik. hat ihr Gewissen getroffen und sie irre gemacht, daß sie nicht wissen, was sie sagen“. Es ist indeß auch möglich, daß sie über den Ursprung jener beiden Propheten abweichender Tradition folgten, vgl. Winer Realw. s. v. Elias und Jonas, Hier. praef. in Jonam.

V. 54. Zu Kap. 8. gehörig. Ἐκαστος könnte sich, wenn dieser Abschnitt hieher gehörte, nur auf die Synedristen beziehen; man müßte dann die Worte als Andeutung ansehen, daß es an diesem Abende zu nichts mehr gekommen sei und Jesus, um sich vor der Nachstellung sicher zu stellen, sich außerhalb Jerusalem begeben habe. Doch kommt dies Letztere bei ihm nur in der letzten Woche vor (Luc. 21.), auch wären jene Andeutungen mehr angenommen als ausgedrückt.

Kapitel VIII.

- 1) Die Ehebrecherin B. 1—11. 2) Erhöhtes Selbstzeugniß Jesu und gesteigerte Opposition B. 12—59.

Was die Unächtheit des Abschnittes 7, 54. — 8, 11. zur Gewißheit erhebt, ist das Zusammentreffen der Verdachtsgründe von sehr verschiedenen Seiten. 1) Was die Zeugnisse der codd., Väter und Uebersf. betrifft, so findet sich die Erzählung zwar in DFGHKMU, und in mehr als 100 min., in der Bulg. und in den meisten mss. der Ital., auch giebt Hier. an, daß sie in vielen griech. und lat. mss. gestanden habe: dagegen fehlt sie aber in ABCLTXA (L und A hat einen leeren Raum — indeß wohl um den Abschnitt nachzutragen, den ihre matres nicht hatten) und obgleich A und C hier defekt sind, so zeigt doch das Verhältniß des Raumes, daß der Abschnitt ursprünglich fehlte, das Zeugniß von cod. D aus dem 5ten oder 6ten Jahrh. wird theils dadurch geschwächt, daß er eine ihm eigenthümliche Textconformation giebt, theils daß er auch sonst apokryphische Zusätze hat wie Matth. 20, 28. Luc. 6, 5. Mehrere codd. bezeichnen die St. mit dem Obelos oder Asteriskus, den Zeichen der Verwerfung oder des Verdachtes, andere setzen sie an das Ende des Ev., oder hinter 7, 36. oder auch hinter Luc. 21. Es fehlt ferner der Abschnitt bei Orig.(?)*, Apollinaris, Theod. Mops., Cyrill, Chrys. u. a., in der Peshito mss., in der memphit. und sahid. Uebersf., in der arab., goth. u. a. 2) Es zeigt sich hier, wie es sonst bei

*) Sicher ist diese Autorität nicht, denn die Grkl. von R. 8. beginnt bei ihm erst 8, 19., und daß er, wie Lücke angiebt S. 299. ed. de la Rue „den Zusammenhang von 7, 40. — 8, 12. recapitulire“, läßt sich nicht sagen.

unächten St. der Fall, eine äußerst große Differenz der Lesarten. 3) Der Sprachcharakter ist mehr der der Synoptiker: *πᾶς ὁ λαός*, wofür bei Joh. *ὄχλος; ὄρθρου*, wofür bei Joh. *πρωῖ; γραμματεῖς κ. Φαρισαῖοι*, wofür bei Joh. *οἱ Ἰουδαῖοι; ἐπορεύθη* für *ἀπῆλθε*, auch die Redensart *καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς*, endlich hier mehr die Verbindung mit *δέ*, während bei Joh. die Verbindung mit *οὖν* und *καί*. 4) Der anknüpfende Satz 7, 54. erscheint diesem Zusammenhange fremd. 5) In der Sache selbst sollen unlösbare Widersprüche liegen: hierüber vgl. später. Was Ambros., Aug. de adulterinis conjugiiis 2, 7. als Grund der Auslassung angeben, nämlich die anscheinende Begünstigung eines leichtsinnigen Ehebruches, reicht nicht aus, denn, gerade erst nachdem hierauf aufmerksam gemacht worden, und gerade in der occid. Kirche dringt der Abschnitt allgemein ein. So ist denn die Rechtheit seit Cr., Calv., Beza von Vielen bezweifelt, in neuester Zeit von Allen aufgegeben worden (vgl. vorzügl. Lücke, Bleek Beiträge S. 29.) — nur mit Ausnahme der meisten kath. Interpreten wie Maier, ferner Erhard „Kritik der ev. Gesch.“ S. 402. 2 A. und von denjenigen, welche die Erzählung selbst als Mitbeweis für die Unächtheit des Ev. betrachten: Bretschneider, Strauß, B. Bauer, Hilgenf. — Von der Frage nach der Rechtheit muß die der Glaubwürdigkeit unterschieden werden. Angeblich sollen allerdings auch innere Gründe gegen die Wahrheit der Thatsache sprechen, antiquarische Schwierigkeiten und historische Unwahrscheinlichkeiten, vgl. Olsh., Hase, Baur. Hase (Leben Jesu 155. 4 A.): „War etwas Berufängliches in der Anfrage, so lag es Jesu so nahe, sie abzulehnen (vgl. Luc. 12, 13 f.), daß die Schriftgelehrten dies voraussehen konnten. Hätte aber Jesus durch den Wunsch, ein Menschenleben für ein höheres Leben gegen ein hartes Gesetz zu retten, oder in Folge seiner Anschauung von der Unlösbarkeit der Ehe seine gewöhnliche Bahn überschritten: so ist doch die Zumuthung, daß nur sündenlose Menschen Recht sprechen sollten, überall unzulässig und eben deshalb undenkbar, daß die Schriftgelehrten, wie man auch ihr richterliches Verhältniß ermäßige, sich ihr so rathlos gefügt

haben sollten. Die Erzählung trägt sonach den gewöhnlichen Charakter der besseren Apokryphen, welche eine Seite des Charakters Jesu richtig, ja glänzend darstellen, aber derjenigen allseitigen Wahrheit ermangeln, die das Geschehene meist von dem Ersonnenen unterscheidet". Aber in Wahrheit sind diese Schwierigkeiten und Unwahrscheinlichkeiten nicht vorhanden, wie die Auslegung des Einzelnen zeigen wird. Daß die der Erzählung zu Grunde liegende Idee „der eigentliche Mittelpunkt des christlichen Bewußtseins“ ist, wird auch von Baur anerkannt, und daß eine Erzählung, welche auf dieser Idee ruht, nicht wohl ein Erzeugniß aus der ersten Hälfte des 2ten Jahrh. seyn kann, spricht Neander aus („Leben Jesu“ S. 551. 5 A.): „Nur höchstens der Geist des Marcionitismus hätte eine solche Erzählung erzeugen können, wenn wir sie nicht von wahrer Ueberlieferung ableiten; dann würde sie aber doch eine andere Gestalt erhalten haben, zu schärferem Gegensatz gegen den mosaischen Standpunkt ausgebildet worden seyn und dann hätte sie in der katholischen Kirche nicht so vielen Eingang finden können“. Tiefer herab kann aber ihre Entstehung nicht gesetzt werden, da sie sich in den meisten mss. der Itala findet, also im 2ten Jahrh., und — zwar nicht aus dem Joh. aber als apostolische Tradition mitgetheilt wird in den constitt. apost. 1, 2, 24., also gegen das Ende des 3ten Jahrh. Sie mit Luthardt (I. 16.) auf eine mündliche joh. Quelle zurückzuführen, geht nicht wohl an, da ihr sonst ebensowenig als dem 21sten Kap. — wenn man dies Schülern des Joh. zuschreiben zu müssen glaubt — der joh. Sprachcharakter fehlen würde; auf ihre Abstammung aus dem synoptischen Kreise deutet hin, daß 4 mss. sie Luc. 21. haben; auch von Baur wird auf eine synopt. Quelle hingewiesen. Wie sie nun gerade an unsere St. gekommen? Man meint, als Beleg zu dem *οὐ γίνω οὐδένα* B. 15. Sie müßte dann erst an dem Rande beigeschrieben worden seyn, nun zeigt aber 7, 54., daß sie absichtlich mit einem verbindenden Satze eingefügt ist; eher dürfte sie daher zur Charakterisirung des hinterlistigen, feindseligen Charakters der Sanhedristen dienen, von deren ungerechtem Urtheil eben ein Beispiel gegeben worden.

B. 2—6. Im Auftrage des Synhedriums können sie nicht gekommen seyn, sonst hätten sie nicht so leicht abgestanden, also aus eigenem Antriebe kamen sie *πειράζοντες* wie öfter in den ersten Evv. Wie es scheint sind sie im Begriff die Verbrecherin in das im Tempelgebäude befindliche Gerichtszimmer zu schleppen, wo allein die Ehebrecherinnen gerichtet werden konnten (s. Maimon. bei Wagenfeil Sota 19.), und kommen gerade vor Jesu vorüber, der *ἐν τ. γαζοφυλακίῳ* (B. 20.) lehrte. Man vermißt nun in dieser versuchenden Frage das Versängliche. Indes der Gegensatz des *σὺ οὖν* zu *ἐν τῷ νόμῳ* und das nachfolgende *ἵνα ἔχωσι κατηγορεῖν* deutet nur darauf, daß der, welcher Aussprüche gethan wie Luc. 7, 49. 15, 1. 2. Matth. 21, 31., auch in diesem Falle für Vergebung sprechen werde. Wenn sich die Ausleger hiebei nicht beruhigt haben, so ist es in der irrigen Voraussetzung geschehen, daß das *πειράζειν*, welches doch nur heißt: in periculum ducere explorando, durchaus ein dilemmatisches seyn müsse. Dieß sich jedoch eine ungünstig zu deutende Antwort von Jesu mit größter Wahrscheinlichkeit erwarten, so erscheint jene Voraussetzung als unbegründet (Guthym., Crell, Neand.), vgl. *πειράζειν* Matth. 22, 35. Von jener Ansicht ausgehend, wurde daher von Aug., Galv., Luth. das Versuchliche im Bejahungsfalle in der Inconsequenz gesucht, deren sich Jesus gegen seine sonstige Milde schuldig gemacht haben würde, Luth.: „spricht er ja, so ist's wider seine Predigt, sagt er nein, so ist's wider Mosen.“ Aber in dem *κατηγορία* liegt doch die gerichtliche Anklage, nicht ein bloßer Vorwurf wie der der Inconsequenz. Mey. daher, nach Stäudlin: „Entscheidet er mit Mose für die Steinigung, so vergeht er sich gegen die Römer, nach deren Criminalrecht der Ehebruch nicht mit dem Tode bestraft wurde“, allein über den Ehebruch als „kirchliches“ Vergehen urtheilte das jüdische Gericht, und zwar ausschließlich das Synhedrium s. zu B. 3., und verhängte die gesetzlichen Todesstrafen, welche von den Römern, die ihnen das *κατὰ τ. οἰκείους ζῆν νόμους* (Jos. antiqq. XVI. 2. 3.) gestatteten, bestätigt wurden (Wiener Realw. s. v. Sanhedrin): nicht sowohl die Art

der Strafe hätte also einen Anklagepunkt abgeben können, als vielmehr die Begünstigung der Volksjustiz. Hierin soll nun auch nach B.-Crus., Luthardt das Dilemma bestehen: „sollen wir gleich selbst die Strafe üben oder uns erst an die Obrigkeit wenden“? So habe Jesus genöthigt werden sollen, entweder durch Begünstigung der Volksjustiz vor den Römern, oder durch Nichtachtung der gesetzlichen Bestimmung vor dem Synedrium schuldig zu werden. Aber die Frage geht nur auf das Steinigen selbst, nicht auf die Art der Ausführung. Am besten noch Hilgenf. die Ewb. 284.: „im eriteren Falle erkannte er das mos. Gesetz an und dann erschien seine Nichtbeachtung (5, 18. 7, 23.) verdammlich“. — Eine antiquarische Schwierigkeit wird darin gefunden, daß für ehebrecherische Ehefrauen 3 Mos. 20, 10. 5 Mos. 22, 22. nur die Todesstrafe, nicht aber ausdrücklich die Steinigung festgesetzt wird und die Rabb. für solche vielmehr die Erdroffelung bestimmen. Die Rabb. jedoch können hier nicht in Betracht kommen: sie stellen den Kanon auf, daß, wo bloß $\text{וְהָרְגוּ אֶת הַזָּר} \text{וְהָרְגוּ}$ steht, dies immer die Erdroffelung sei, vgl. dagegen 2 Mos. 31, 14. 35, 2. mit 4 Mos. 15, 32—34. Daß 5 Mos. 22, 22., obwohl nur von der Todesstrafe die Rede, dennoch die Steinigung gemeint sei, hat vielmehr einen hohen Grad der Wahrscheinlichkeit, wie dies von Mich., Erhard dargethan wird, welchen auch Ewald beistimmt (Hebr. Alterth. S. 218. 2 A.). Es werden nämlich dort B. 20—25. 4 Fälle der Hurerei erwähnt; beim ersten und dritten B. 20. und 23. ist die Todesstrafe als Steinigung bezeichnet, beim zweiten und vierten B. 22. und 25. heißt es bloß „sterben“, wie aber B. 25. das „der Mann allein soll sterben“ in Gegensatz zu B. 24. „beide sollen gesteinigt werden“, gesagt ist, so läßt sich schließen, das auch im 2ten und 4ten Falle an keine andere Art der Todesstrafe gedacht sei. Meh., nach dem Vorgange von Selden uxor hebr. 3, 11. will an den Fall einer verlobten Braut denken, für welche 5 Mos. 22, 24. ausdrücklich die Steinigung bestimmt wird; $\tau\acute{\alpha}\varsigma \tau\omicron\iota\alpha\iota\tau\alpha\varsigma$ bezeichne die Kategorie der Ehebrecherin dieser bestimmten Art, wegen der Seltenheit eines solchen Falles

habe er sich mehr zum Gegenstande einer versuchlichen Frage geeignet. Allein schon der Ausdruck *μοιχεία* für einen solchen Fall wäre befremdend, auch müßte bestimmt erwähnt werden, daß es in der Stadt geschehen; denn nur für diesen Fall, wo sie Hülfe rufen konnte, wird diese Strafe bestimmt und da diese Qualifikation nicht hinzugefügt ist, so läßt sich um so weniger das *τὰς τοιαύτας* gerade nur auf diesen Fall beziehen. — Das auf den Boden Schreiben ist ein so eigenthümlicher Zug, daß er nicht der Erfindung angehören kann. Den Inhalt geben einige codd. mit den Worten an: *ἐνὸς ἐκάστου τὰς ἀμαρτίας* — schon darum nicht anzunehmen, weil auf dem marmornen Fußboden kein eigentliches Schreiben möglich war. Hier. adv. Pelag. c. 6. sogar: *et eorum qui accusabant pecc. et omnium mortalium*, noch andere Einfälle der Alten s. b. Mald. Das Schreiben oder Malen (beides heißt *γράφειν*) auf der Erde war auch in der alten Welt Zeichen des Versunkenseins in sich selbst und Nichtachtens dessen, was außen vorging, auch der Langenweile, welche, durch nichts von außen beschäftigt, sich dem Zuge des Gedankens überließ, s. das Scholion zu Aristoph. Acharn. v. 31., in welcher St. neben einander vorkommt *καὶ ἐπειδὴν ᾧ μόνος, ἀποροῶ, γράφω, παρατίλλομαι, λογίζομαι*, so daß ein Wort das andere erklärt. Zunächst drückt die Handlung also das Nichtachten auf die Frage aus, und warum? Nach Luth., Mich., Neand., Mey. u. a. soll die Andeutung darin liegen, sich nicht in die obrigkeitliche Sphäre mischen zu wollen (Luc. 12, 14.). Aber es handelte sich hier um ein religiös-bürgerliches Gesetz, zu welchem Jesus eine bestimmte Stellung einnehmen mußte; auch wird er nicht sowohl zu einem richterlichen Entscheide aufgefordert, sondern nur gefragt, ob er der Vollziehung des vorliegenden Gebotes zustimme. Daß bloß die Andeutung darin liege, ihre böswillige Frage verdiene keine Antwort (Luthardt), reicht auch nicht aus, denn wie oft hat er den *πειράζοντες* geantwortet! Richtiger daher Beng.: *silenti actione cogitationes adversariorum vagas festinantes et securas fixit et conscientiam eorum excitavit*. Sie sollen dahin gebracht wer-

den, das Princip der Milde, aus welchem sie einen Anklagegrund gegen Jesum zu entnehmen dachten, praktisch selbst in Anwendung zu bringen — eine Clusion der Falle, welche nicht weniger von religiösem Tiefsinn und zugleich von praktischer Klugheit zeugt wie die Antwort in Betreff des Zinsgroßschens. Aehnlich hat Christus dem Gleichniß vom barmherzigen Samariter eine Wendung gegeben, nach welcher der Schriftgelehrte den verhassten Samariter, welcher die Nächstenpflicht gegen die Juden so trefflich erkennt, selbst als seinen Nächsten anerkennen muß.

B. 7. Da richterliche Autorität nicht von der sittlichen Dignität des Richters abhängig, so erscheint die Maxime unverständig, um so mehr, wenn *ἀναμάρτητος* die Sündlosigkeit im allgemeinen Sinne zur Bedingung macht (Gr., Zw., Calv. u. d. m.), also eine Eigenschaft, die bei Niemandem sich findet — ein Bedenken, welches Paulus, Baur u. a. gegen die innere Wahrscheinlichkeit der Erzählung erheben. Allein nicht von der rechtlichen Befugniß des Richteramtes ist hier die Rede — nicht Richter waren die Angeredeten, vielmehr Ankläger und Zeugen, welche nur im Charakter von Richtern auftraten —, sondern von der sittlichen Befugniß, sich zum Richter aufzuwerfen. Im letzteren Falle gilt das Sprüchwort: „Arzt hilf dir selber“ Luc. 4, 23. und das Wort vom Splitter und vom Balken. Auch nöthigt nichts, *ἀναμάρτητος* absolut zu nehmen, wiewohl notorischen Heuchlern gegenüber auch dieser Sinn nicht so unangemessen wäre, Hunnius: nec legi Mos. contradicit, nec officio magistratus derogat, nec ut iudex mundanus pronunciat, sed pro natura officii sui Pharisaeos et adulteram in Dei iudicio exaequat. *Ἀναμάρτητος* kann in dem durch den Context gebotenen specifischen Sinne stehen, wie 2 Makk. 12, 42. 5 Mos. 19, 19. von götzendienerischer Sünde, Luc. 7, 37. und öfter bei den Klassikern von Hurereisünde. Aeschines c. Timarch. c. 74. berichtet, daß Solon den Ehebrecherinnen nicht erlaubt, die Tempel zu betreten, *ἵνα μὴ τὰς ἀναμαρτήτους τῶν γυναικῶν ἀναμιγνυμένη διαφθείρη*, andere Beispiele bei Rhyffe und Elsner. — Zwar könnte man dies

eine Aufforderung zu einem Akte der Volksjustiz nennen, allein er setzt ja voraus, daß keiner Hand an's Werk legen werde. Nach Grot. wäre dabei das richterliche Urtheil als vorausgesetzt zu denken. — Sollte τὸν λίθον auf einen bestimmten Stein hinweisen, so ließe sich an jenen oft tödtlichen ersten Wurf denken, der den Rabbinen zufolge die Brust traf.

B. 8. 9. Uebermals giebt er dem Gewissen Raum zu wirken. Es wird auch geschichtlich bezeugt, daß damals viele angesehene Rabbinen im Ehebruch lebten (Wagenfeil zu Sota S. 525.) — Musc.: fuit procul dubio tantopere hoc Christi responso illorum verberata conscientia, ut primum prorsus obmutuerint nec habuerint, quod in speciem regerent. Deinde ne ulterius quid, quod minus vellent, ubi se denuo erexisset, audirent, confestim se ex medio subducunt. — Εἰς καὶ εἰς solöcistisch statt καὶ ἓνα πάντες, Marc. 14, 19. Röm. 12, 5. 3 Makk. 5, 34. — Gehört ἕως τῶν ἑσχάτων in den Text, so betrachtet Fr., Mey. hier wie Luc. 23, 5. Matth. 20, 8. das ἀρξάμενοι κτλ. als Zwischensatz, so daß hier ἕως τ. ἑσχ. mit ἐξήρχοντο zu verbinden wäre; einfacher und mit mehr sprachlicher Analogie Winer als Brachylogie für καὶ προσθέντες ἕως τ. ἑσχ. (Winer S. 547. 6 A.). Προσβύτεροι, ἑσχατοὶ früher vom Altersunterschiede verstanden: die ältesten am ersten, weil ihre Sündenlast am größten — eine quantitative Proportionsbestimmung der Sünde, wie sie der Erfahrung wenig entspräche, eher dann: nach der Reihenfolge, in welcher die Stimmen bei Gericht abgegeben wurden (Gräß Gesch. der Juden 1853. S. 79.). Lücke, de W. vom Range; wäre nun προσβύτεροι amtlich zu verstehen, so wäre an die קְהֵלִי die Synagogenvorsteher zu denken, ἑσχατοὶ die Geringen 1 Kor. 4, 9., bei Aristot. ὁ ἑσχατος δῆμος. So wird der rechte Gegensatz vermißt, auch wird mit Recht bemerkt, daß ein solches Abziehen nach der Rangordnung keinen geschichtlichen Charakter habe, aber der Ausdruck ist offenbar phraseologisch zu fassen wie unser „vom Ersten bis zum Letzten“, daher auch ἕως τ. ἑσχ. in vielen Zeugen fehlt, wie auch der Text in

cod. D liest: *ἕκαστος δὲ τ. Ἰουδαίων ἐξήρχετο, ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων ἕως πάντα ἐξελθεῖν.* — Die Erwähnung des Momentes, wo die Sünderin durch Jesu Verfahren vor der Todesstrafe gerettet sich nun Jesu allein gegenüber befindet, deutet auf den Eindruck hin, welchen der Vorgang auf sie gemacht haben muß: es kann nur der der Beschämung gewesen seyn. Sie steht nun gleichsam da „Jesu Richterurtheil erwartend“. *Μόνος* schließt die Jünger und das Volk nicht aus — *ἐν μέσῳ*, die Kläger hatten sie umringt.

B. 10. 11. *Malb.*: ideo mulierem rogat, ut intelligat, id sibi ex ipso beneficium provenisse. *Κατακρίνω*, nicht metonymisch „strafen“, also hier „steinigen“ (Wagenfeil, Wolf, Mich.), wodurch auch der Gedanke hier die Spitze verlieren würde. Allerdings lehnt hiemit Christus auch den Beruf des bürgerlichen Richters ab, wie dort des Erbschichters Luc. 12, 14., doch nur implicite, zunächst nur die moralische Verdammung, und dies entsprechend dem in Aussprüchen wie 3, 17. Matth. 18, 11. liegenden Gedanken, wonach er nicht zur Vergeltung, sondern zur Erlösung in die Welt gekommen. Luth.: „Warum thut ihr's nicht, was Moses geboten hat? so ihr aber wollt nach meinem Reiche richten, so laßt sie mir stehen“. Er rechnet auf den durch den ganzen Vorgang hervorgebrachten Eindruck und entläßt sie nur noch mit einer Warnung. Diese Ablehnung der sittlichen Verdammung ist übrigens nicht Ablehnung des sittlichen Urtheils. Aug.: *Quid Domine, faves ergo peccantes? Non plane, ita attende quod sequitur: vade, deinceps jam noli peccare. Ergo et Dominus damnavit sed pecc. non hominem.*

B. 12. Ist die Perikope ächt, so müßte dieser Ausruf etwa etliche Stunden später als die Versammlung im Synedrium stattgefunden haben, nachdem offenbar geworden, daß dessen Anschläge sich nicht realisiren ließen, und so geben auch Mehrere (Cocc., Beng.) diesen Worten eine speciellere Beziehung auf jene Perikope. Ist sie unächt, so läßt sich aus dem *πάλιν* nur abnehmen, daß dies zu einer andern Zeit geschehen sei, aber weder ob an demselben Tage

noch ob nach dem letzten Festtage (vgl. *πάλιν* 1, 35. mit 9, 17. 10, 7.). Daß der Ev. den historischen Faden nicht festgehalten (de W.), läßt sich keinesweges aus den Anklängen an 5, 31. u. a. schließen; im Gegentheil zeigt die Bezeichnung der Dertlichkeit B. 20., daß er sich der näheren Verhältnisse bewußt war. Auch werden wir als Grund der Aufnahme gerade der folgenden Redefragmente nicht eine bloße Laune des Gedächtnisses annehmen dürfen. Nach Baur ist es vielmehr dieser Abschnitt, „in welchem die Polemik gegen den Unglauben der Juden auf die äußerste Spitze fortgeht“, und allerdings werden wir uns die Auswahl durch den Gesichtspunkt geleitet zu denken haben, die Spitzen der jüdischen Opposition und der Selbstzeugnisse Jesu zusammenzustellen. Immer mehr bereitet sich jene Entscheidung vor, welche durch das Wunder an Lazarus hervorgerufen wird (s. Einl. S. 5.). — Wie bei 7, 37. suchen die Ausleger auch hier nach einem sinnlichen Anknüpfungspunkte dieses Selbstzeugnisses. Einen solchen bietet der kolossale Leuchter (nur von Einem nämlich ist im herodianischen Tempel die Rede, vgl. Winer s. v. Leuchter) auf dem Brandopferaltar, also in nicht großer Entfernung von dem Weibervorhofe, in welchem das *γαζοφυλάκιον* — wenn darunter die Opferstöcke verstanden werden — befindlich gewesen zu sehn scheint. Im Talmud ist indeß nur von einem Anzünden der Lampen am ersten Festtage die Rede und wenn auch Ma im. dies auf die übrigen ausdehnt, so bleibt doch, wie gesagt, fraglich, ob nicht dieses Gespräch noch später als in den letzten Festtag fällt. Andere nehmen eine Anspielung auf den Sonnenaufgang an, noch Andere auf die gerade vorgelesenen Abschnitte Jes. 42, 6. 49, 6., aber die Schriftvorlesungen gehörten nur in die Synagogen, überhaupt werden wir diese Worte wohl nur als das Thema, als das Stichwort jenes Selbstzeugnisses anzusehen haben. — *Ὡς τ. κόσμον* nicht = *τ. κόσμον τούτου* (11, 9.), also nicht vom Sonnenlichte im Gegensatz zu dem Lampenlichte des Leuchters (Stier), sondern *κόσμος* die Menschenwelt wie 1, 9. 9, 5. 12, 46. Matth. 5, 13. Das Licht ist nicht nur erleuchtend, sondern auch erwärmend und erfreuend

und auch diese Vergleichungspunkte werden nicht auszuschließen, sondern in das *φῶς τῆς ζωῆς* mit einbegriffen zu denken sehn: im erfahrungsmäßigen Erkennen liegt auch eine erwärmende, belebende Kraft 17, 3. Der Satz *ὁ ἀκολουθῶν κτλ.* ist Analyse der vorhergehenden Proposition, wodurch sie zur Paränese wird, Calv.: *magnifica promissio, quod sibi per medias tenebras certam viam fore certi sint, qui in Christum oculos dirigant, wenn er aber dazusetzt: neque id ad spatium aliquod duntaxat, sed donec ad metam perventum sit, so kann dies Letztere nicht im Fut. ἔξει liegen, vielmehr ist der Gedanke, daß das Wegweisende Licht auch Eigenthum des Gläubigen werden solle, wie 4, 14. vgl. ἐν αὐτῷ 11, 10. (Konnius, Pisc., B.-Crus.). — Die Annäherung, welche in diesem hohen Selbstzeugnisse zu liegen scheint, verleitet sie, dasselbe geradezu als Lüge zu bezeichnen, während sie nach der Rechtsregel in B. 17. doch nur hätten sagen können: non firmum (Beza).*

B. 14. *Κἂν* nicht etsi (Vulg., B.-Crus.), sondern etiamsi. Er beabsichtigt nämlich weiterhin darzuthun, daß er eigentlich nicht bloß von sich selbst zeuge. Das Wissen um sein *πόθεν* und um sein *ποῦ* ist nicht bloß das von seinem prophetischen Berufe, wie Grot. meint (*legationis injunctae conscius est is, cui injuncta est, reliqui ab ipso hoc debent discere*), sondern das seiner Heimath bei Gott: wer ein solches Bewußtsein hat, dessen Selbstbewußtsein spricht nur die Wahrheit. Mit Verallgemeinerung des *ὑμεῖς* Cocc.: *si omnis homo nescit, unde veniat, quo abeat, Christus autem hoc novit, major utique est omnibus hominibus et potest de se ipso testari.*

B. 15. 16. Das Schwebende und Lockere der Gedankenbewegung macht den Eindruck einer ungenauen Gedankenreproduktion des Ev. *Κατὰ τ. σάρκα*, Ehrh., B.-Crus., de B. von der subjektiven Norm: *ἀπὸ ἀνθρωπίνης διανοίας — ἀδίκως*, der Art. *τὴν σάρκα* spricht eher dafür, daß die äußere Erscheinung Christi gemeint sei, nach welcher zu richten freilich auch zugleich ein fleischliches Nichten ist. — *Ὁὐ κρίνω οὐδέν* nach Aug. entweder non

modo nach 3, 17. (Ammon., Mald., Pisc.), oder secundum carnem wie die Meisten. Aber daß das κρίνειν als solches negirt werden soll, zeigt das καὶ ἐὰν κρίνω. Auch zeigt dasselbe, daß die Negation keine absolute seyn soll; sie negirt also nur, daß das (verdammende) Nichten das Charakteristische in seiner Würksamkeit (s. z. B. 11.). Beza ms.: ego vobis, inquit, blande annuntio salutiferum nuntium. Das ἐγὼ abstrakt gefaßt wie 5, 31. 7, 16.

B. 17. 18. Καὶ — δέ nicht wie 6, 51., sondern hier „aber auch“ 15, 27. Es tritt der neue Gedanke ein, daß auf diese Weise auch eine Gesetzesforderung erfüllt werde — eben die, welche sie vorher schon bei ihrem Vorwurfe im Auge haben mochten 5 Mos. 17, 6. Ὑμετέρω, Aug.: quae vobis est data, die also auch rata seyn muß, Lampe, Beng.: de qua gloriimini, vgl. 5, 45.: Μωϋσῆς, εἰς ὃν ὑμεῖς ἠλπικατε. Doch ist in dieser Charakterisirung des νόμος eine joh. Eigenthümlichkeit nicht zu verkennen, da sie, den anderen Evv. fremd, bei Joh. auch 10, 34. 15, 25. sich findet. Man möchte glauben, daß sie der späteren Reproduktion des Ev. angehört zur Zeit, wo Judenthum und Christenthum sich gesondert. — Beza: ego qui loquor sum geminus, in uno hoc duos habebitis vgl. zu 5, 32. Das Zeugniß des Vaters ist das für Andere, also in Wort und Werk wie 5, 53.

B. 19. Ginge die Frage auf einen menschlich sichtbaren Vater, so läge darin — da sie ja den menschlichen Vater Jesu nach 6, 42. kennen — die lästerliche Andeutung, daß er ein Bastardkind (Chr., Ammon.). Allein schon daß sie nicht τίς, sondern τοῦ fragen, läßt glauben, daß sie den öfter von Jesu bezeichneten unsichtbaren Gott meinen, von dem sie aber kein Zeugniß spüren.

B. 20. Ueber das γαζοφυλάκιον, worüber die Angaben auch bei Lücke nicht genügend und das Urtheil wie so häufig unsicher, lassen sich wenigstens folgende Data feststellen. Josephus spricht von den γαζοφυλάκια im Plur. d. i. den verschiedenen Zellen (de bello Jud. 5, 5, 2. 6, 5, 2.) und dem γαζοφυλάκιον im Sing. (antiqq. 19, 6, 1.). Nach der St. de bello Jud. 6, 5, 2. müssen es Schatzkam-

mern gewesen seyn und auch antiqq. 19, 6, 1. ist kein Grund, mit Erhard „Kritik“ S. 609. eine andere Bed. anzunehmen. Daß diese Schatzkammern als Anbau zum ναός gehörig, ist an sich wahrscheinlich und wird dadurch bestätigt, daß Josephus, wo er erzählt, Pompejus sei εἰς τὸ ἔνδον gegangen und habe den goldenen Tisch und Leuchter gesehen, den Tempelschatz hinzufügt (de bello Jud. 1, 7, 6.). So kann schon darum Mrc. 12, 41. und hier an jenes γαζοφυλάκιον nicht gedacht werden, wohin auch nur die Priester kamen, wo überdies Jesus nicht sitzend hätte lehren dürfen (nach Mrc.). Dagegen waren die 13 Opferstöcke, welche hier gemeint seyn müssen, nach dem Talmud im Vorhof der Weiber befindlich, welcher den äußeren Vorhöfen am nächsten, so daß also von Männern und Weibern (Vorhof der Weiber hieß er nur, insofern dieselben nicht darüber hinausgehen durften, nicht als ob er Männern nicht zugänglich gewesen wäre) beim Hinausgehen eine — nicht „Almosengabe“ sondern Tempelspende hinein geworfen werden konnte (vgl. Lightf. S. 539. und Lakemacher observ. s. Th. IV. S. 269.). Sind nun diese Opferstöcke gemeint, so ist anzunehmen, daß der bestimmte Ort, wo sie standen, den Namen von ihnen erhalten (Winer S. 342. 6 A.), so daß man ἐν hier nicht „bei“ zu übersetzen hätte, während bei Mrc., wo κατέναντι steht, an die Opferstöcke selbst zu denken ist. Warum nun diese Dertlichkeit von Joh. erwähnt wird? Weil hier bei dem Hinausgehen aus dem Tempel ein großer Zusammenfluß von Menschen, und insofern sich Jesu παρόησία zeigte.

B. 21. 22. Die Angabe der Dertlichkeit B. 20. bildet einen Abschnitt, so daß für das Nachfolgende eine specielle Veranlassung anzunehmen. Statt der Drohung 7, 34., einen Retter in der Noth nicht zu finden, steht hier die stärkere „in der Sünde (der Sing. ἁμαρτία kollektiv vgl. B. 24.) sterben,“ womit darauf hingewiesen wird, daß, falls sie nicht in Jesu den Erretter erkannten (B. 24.), die Folgen ihrer Sünde sich auch über das sie erwartende zeitliche Gericht hinauserstrecken würden. Stier: „ihr werdet die Sünde mitnehmen müssen in Tod und Gericht“. Vgl. zu 7, 34.

— Die Ironie von 7, 35. steigert sich bei den Juden zum frevelnden Sarkasmus. Der Selbstmörder verfällt dem *σκοτιώτερος ἔδης* nach Joseph. de bello Jud. 3, 8, 5. und ist kein Grund daran zu zweifeln, daß Joseph. hier die pharisäische Lehre ausspricht. Von denen, welche *ἐν κόλπῳ Ἀβραάμ*, ist also der Selbstmörder durch eine große Kluft geschieden Luc. 16, 26. Diese Vorstellung reicht hin, um zu erklären, wie sie gerade auf diesen Hohn verfallen; Lücke denkt an das Freiwillige, welches im *ὑπάγειν* liege(?). Cher könnte noch in dem euphemistischen Gebrauch von *ὑπάγειν* (Matth. 26, 24.) *קָהָה* für „sterben“ eine Veranlassung gefunden werden.

B. 23. 24. *Ἄνω* und *κάτω*, nicht der Gegensatz von Himmel und Unterwelt (Orig. — doch im ethischen Sinne, Stier), sondern, wie *ἐκ τ. κ. τούτου* zeigt, von Himmel und Erde (Apg. 2, 19.). Während hiemit der Unterschied der Abkunft bezeichnet ist (3, 31.), drückt nun *ἐκ τ. κ. τούτου* die Lebenssphäre aus, mithin auch die Gesinnung (Lampe), da hiefür diese Phrase der solenne Ausdruck war (15, 19. 17, 16.) Wiederum fehlt es jedoch an der Klarheit des Zusammenhanges. Ehrh., Theod. Mopsf., Aug., Cr., Calv.: „Ihr versteht mich nicht recht, weil ihr so irdisch seid“. Luth.: „Er tröstet sich selbst und will sagen: wenn ich gleich süß oder sauer predige, so hilft's nichts; es reimet sich nicht zusammen: ihr seid von unten her und ich komme von oben herab“. Theod. Herakl., Musc., Beng., Lücke: „Das ist der wahre Gegensatz, der die Vereinigung unmöglich macht“. B.-Crus.: „die wirkliche Antwort auf die jüdische Deutung. Ihrer beider Geschick könne nicht so verschieden seyn, daß es ihnen glücklich gehe, ihm aber unglücklich, vielmehr umgekehrt“. Crell (1.), Wolzogen, Mey.: „Er hält ihnen ihre gemeine Natur vor, vermöge deren sie so spotten gekonnt“. Bei jeder dieser verschiedenen Fassungen des Zusammenhanges läßt sich wohl das *εἶπον οὖν κτλ.* erklären, am besten jedoch, wenn mit Crell (2.), de W. gesagt wird: „Er giebt den Grund an, warum sie in ihren Sünden sterben werden, während er in den Himmel geht“. Hieran

schließt sich die Rechtfertigung des ἀποθανεῖσθε: „nur der Glaube an seine Messianität könne sie von dem zeitlichen und jenseitigen Gericht erlösen“. — Ὅτι ἐγὼ εἶμι auch B. 28. 13, 13. 19., zu εἶμι ist das im Griech. und Lat. nicht auszudrückende „es“ aus dem Context zu ergänzen, nach Hofm. (I. 62.) wäre der Ausdruck dem אַתָּה אַתָּה nachgebildet: „Wie alle alttest. Lehre sich in jenem zusammenfaßt, so alle neutest. in diesem“.

B. 25. Luth.: „Es ist gar spitzig geredet, als sprächen sie: ave ja, das sollte wohl wahr seyn; wer seid ihr denn, lieber Junker Jesu?“ So wäre es eine Frage der Verachtung; vielmehr wohl aber nur des verstockten Unglaubens. — Τὴν ἀρχὴν gilt als eine crux interpretum, vgl. über das Sprachliche Lücke, Brückner, Mey. Man ist einverstanden, daß τ. ἀρχὴν adverbial zu nehmen wie ἀκμήν, ebenso daß ὅ, τι als Relat. anzusehen und καί nicht aus dem Text zu entfernen ist. Jenes Adv. kann nicht heißen „allerdings, wahrlich“ (Kuin., Lücke 2 A.) und kaum läßt sich die Bed. rechtfertigen „für den Anfang, zunächst, vor allen Dingen“ wie Cr., Luth., Bucer, Grot., Paulus, Olsh., de W. „Zunächst bin ich das, was ich auch zu euch sage d. i. euer Ermahner“ (Paulus); „fürs erste bin ich das, wofür ich mich so eben erklärt habe — das Licht der Welt“ (Grot.); „fürs erste bin ich euer Prediger, so werdet ihr wohl erfahren, wer ich sei“ (Luth.); „von vorn herein (vor allen Dingen) bin ich, was ich auch zu euch rede“ (de W.). Entweder müßte nun gemäß diesen Erklärungen gesagt werden, Jesus wolle zuerst auf eine geringere Ansicht von seiner Person führen, und dann auf eine höhere, allein — ein Gradverhältniß läßt sich in seinen Selbstzeugnissen bei Joh. nicht wahrnehmen; oder aber es müßte mit de W. das „von vorn herein“ gleichbedeutend mit in primis genommen werden, welches sprachlich unzulässig und an dieser St. überdies fast müßig. Der Sprachgebrauch läßt allein folgende Bedd. zu: 1) am Anfange, ehemals, ursprünglich; 2) von vorn herein, von Anfang an d. i. überhaupt, so mit Negationen oder Aussprüchen, welche einen negativen Gedanken enthalten,

vgl. Brückner; 3) von Anfang an Herodot 1, 9. Clem. Hom. 11, 8.: ἀλλὰ τ. ἀρχὴν ἔδει ποιῆσαι ἑμαῖς μηδ' ὄλωσ περι τοιούτων ἐνθυμείσθαι (Schweighäuser lex. Herod. I. S. 105. Hermann zu Soph. Antig. v. 92.). Diese letztere Bed. wird bei den meisten Erkl. zu Grunde gelegt und λαλῶ im Sinne des Präteritums genommen: „was ich auch schon im Anfange — oder von Anfang an — gesagt habe, das bin ich“ (Konnus, Luth. 1522.: „eben das, was ich euch sage“, Mel., Beza, Camer., Galov, Cler., Heum., B.-Crus.); Elsner bringt als Parallele bei Plaut. capt. 3, 4, 91. eho, dic mihi: quis igitur ille est — quem dudum dixi a principio tibi. Läßt diese Fassung sich sprachlich rechtfertigen, so ist sie anzunehmen, da sie für den Zusammenhang die passendste. Je befremdender der ungläubige Uebermuth, in welchem sie jetzt nach so vielen Erklärungen noch einmal fragen können, desto treffender erscheint eine Antwort, welche sie auf das zurückweist, was er von Anfang an über sie erklärt hat. An dieser Fassung nimmt de W. aus folgenden Gründen Anstoß: 1) weil die Wortstellung willkürlich verändert werde (vgl. Mey.); aber liegt nicht auf ἀρχὴν der Nachdruck? 2) es werde λαλῶ für ἐλάλησα genommen; aber dies ist sprachgemäß, wo die früher begonnene Handlung in die Gegenwart fort dauert, s. Krüger §. 53, 1. und auch von de W. anerkannt zu B. 58. 6, 63. 14, 24., vgl. noch Luc. 15, 29. Jer. 1, 5. Ps. 90, 2. LXX. Das καί — mag man es „auch“ oder „eben“ (Winer S. 388. 6 A.) übersetzen — kommt zu seinem Rechte und wollte man noch einwenden, daß λαλῶ nicht für λέγω stehen könne, so ist zu erwidern, daß hier beides an der Stelle wäre, vgl. λέγω B. 26. mit λαλῶ 17, 13., ferner 6, 63. 12, 48. 16, 25. Dieser Erkl. kommt dem Sinne nach am nächsten die von Mey., welche eine Frage und Apostrophe annimmt: „was ich ursprünglich (von vorn herein) auch rede zu euch? — sc. fraget ihr mich“. Auch die ältesten Auskl. Chryf., Chr., Apollin. fassen den Satz fragend und so auch Matthäi, Rücke 3 A.: „überhaupt, warum rede ich nur noch zu euch?“ ähnlich also wie 10, 25.: εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε.

Ein sprachliches Bedenken waltet allerdings gegen diese Fassung nicht ob. Das Relat. δ , τ kommt öfter in der Bed. „warum“ vor, mit Ergänzung eines *scire velim* (Stallb. zu Euthyd. 271 a); so auch $\kappa\alpha\iota$ in der *gradatio ad infra* = unserm „noch“ z. B. Röm. 8, 24. Aber mit Recht wendet Mey. ein: „der Gedanke selbst ist so wenig sinniger Art und enthält eine im Grunde so inhaltsleere und dabei durch τ . $\acute{\alpha}\rho\chi\eta\acute{\nu}$ noch gedehnte und affektlose Reflexion“; auch ist sich dann Frage und Antwort incongruent. Dies letztere, das $\kappa\alpha\iota$ und B. 26. steht auch der neuesten Erkl. entgegen: „was soll ich euch noch von meinem Ursprunge sprechen? Alle meine Worte sind an euch verloren“ (Nirschl Tüb. Quartalschr. 1855. 4 S.); s. auch noch eine Modifikation der Meyerschen Erkl. bei Hilgenf., die Evv. 287.: „überhaupt, was ich sogar zu euch rede — soll ich noch antworten“? Von Ambros., Aug., wurde dem principium der Vulg. die substantivische Bed. = $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ gegeben, Lampe: in principio (sum), auch Fr. in dem Interesse, desto eher das Anhistorische der joh. Reden Jesu zu erweisen: *sum a rerum primordiis ea natura, quam me esse vobis etiam profiteor.* — Von einigen codd., auch von Beng., Tisch., Hofm. wird das $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha} \acute{\epsilon}\chi\omega \kappa\tau\lambda.$ mit herangezogen, Hofm.: „fürs erste, nämlich für jetzt, da seines Thuns ist, zu ihnen zu reden, hat er viele überführende und strafende Rede an sie zu richten“ (??).

B. 26. Auch dieses Wort läßt die logische Klarheit vermissen, Mald.: *haec prorsus videntur ἀπροσδιόνυσα.* Dem nächsten Eindrucke nach möchte man $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}$ als abbrechend ansehen, denn man erwartet, daß Jesu sich weitere Klagen über solchen Grad der Verstockung aufdrängen. Apollin.: $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha} \acute{\epsilon}\chi\omega\acute{\nu} \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\upsilon \pi\epsilon\rho\iota \acute{\upsilon}\mu\omega\acute{\nu}, \sigma\iota\gamma\acute{\omega}.$ $\acute{\text{A}}\lambda\lambda\acute{\alpha} \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha} \acute{\alpha} \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega, \sigma\upsilon\nu\nu\epsilon\upsilon\delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\acute{\nu}\tau\omicron\varsigma \kappa\alpha\iota \sigma\upsilon\mu\psi\acute{\eta}\phi\omicron\upsilon \tau. \pi\alpha\tau\rho\delta\varsigma \kappa\alpha\theta\epsilon\sigma\tau\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega,$ ähnlich Mey., oder, da bei dieser Erkl. eine logische Inversion des $\acute{\omicron} \pi\acute{\epsilon}\mu\psi\alpha\varsigma \mu\epsilon$ — $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ vorausgesetzt wird, eher mit Zw.: *ad hujusmodi quaestiones haberem multa, quibus respondere possem, sed hoc solum dico, quod is, qui misit me, verax est: hoc verbo omnibus contumeliis vestris respondeo, verum esse*

quod loquor. Dann müßte indeß andererseits eine Ellipse statuiert werden, die des hoc solum dico (s. nach πλὴν Luc. 11, 41.) und so wird doch besser seyn, ἀλλά gegensätzlich zu nehmen: „ungeachtet ich so viel zu rügen habe — ist doch“ u. s. w. — zumal da 8, 16. 5, 30. denselben Gedanken aussprechen. Εἰς τ. κόσμον vgl. Marc. 14, 10., und εἰς τ. δῆμον εἰπεῖν bei Klass. Chrys.: διὰ τούτων ἐδήλωσε λοιπὸν ἐξερχόμενον αὐτὸν εἰς τὰ ἔθνη.

B. 27—29. Ein unfreiwilliges Mißverständniß des Subj. von ὁ πέμψας με ist um so weniger glaublich, wenn sie schon nach 5, 18. die Beziehung des Vaternamens auf Gott verstanden und ebenso auch hier B. 19. Anzunehmen, daß der Volkshaufe jetzt ein anderer sei (B.-Crus., Meh.), widerspricht dem Context. So ist also nur an ein fortgesetztes verstocktes nicht Erkennen zu denken (Stier) und auf solche Verstockung geht auch Jesu Antwort. — Λέγει c. acc. hier wie ὃν εἶπον 1, 15. — In vielen Wendungen spricht Christus bei Joh. (vereinzelt auch bei den Synopt.) von dem zukünftigen Siege seiner Sache (s. zu 5, 20. 6, 62.), namentlich nach seinem Gange zum Vater, und zwar so, daß da, wo wie hier die Mittel dieses Sieges nicht ausdrücklich angegeben werden, die Auslegung theils hierüber schwankt, theils ob dieser Sieg, wie einige Stellen es ausdrücklich aussprechen (12, 32. 16, 8. 15, 26.), als freiwillige Anerkennung zu denken sei oder als eine unfreiwillige (vgl. die Ausll. zu Phil. 2, 11.). Als Mittel des Sieges nennt Ammon., Beng. die Naturzeichen bei der Passion, Chrys. Christi Auferstehung und die Katastrophe Jerusalems, welche auch von Ammon. hinzugefügt wird, Cyrill außer der Auferstehung auch die Bekehrung der Heiden, Luth. die Katastrophe Jerusalems. So sprechen nun auch einerseits Mehrere von einer abgenöthigten Anerkennung, Cyrill: οὐχ ἐκόντες, (ἀλλ') ὡς ἐξ ἀνάγκης und so auch Chrys., obwohl er anders verstanden worden ist, Luth. mit Verweisung auf Luc. 23, 48. Matth. 28, 11—13. und so denn auch Calv., Aretius, Besser: humana improbitas amissa bona deplorabit; wogegen andererseits von freiwilliger Unterwerfung durch den Glauben

Aug., gl. ord., Tirin., Olsh. u. a. mit Berufung auf Apg. 4, 4. 6, 7. Am richtigsten dürfte seyn, da, wo das Freiwillige oder Unfreiwillige nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, bei dem objektiven in der That selbst liegenden Siege stehen zu bleiben, Mel.: tunc demum fiet, ut palam agnoscar in mundo, cum factus victima pro genere humano et resuscitatus ex morte regnabo divina potentia: hanc experiemini vos ita, ut aut credentes evangelio salvemini aut si non voletis obedire pereatis, vgl. Grot., Lampe. So dürfte zu erklären seyn bei 5, 20. 6, 63. 19, 37. Matth. 23, 39. Ὑψώσετε, hier, wo das Subj. des ὑψοῦν das Volk ist, wird noch deutlicher, daß die Kreuzigung nicht ausgeschlossen werden darf, die Verherrlichung aber mit eingeschlossen gedacht werden muß (Calv., Pisc.) s. zu 3, 14. Das γινώσκειν also als vermittelt zu denken durch alles, was wir als die Folge dieser ὑψωσις zu betrachten haben (vgl. auch zu 12, 24.). — Es fragt sich, ob mit καὶ ἀπ' ἑμαντοῦ ein neuer Satz beginnt (Lampe) und ob derselbe mit οὐδέν schließt (Luther), oder mit μετ' ἐμοῦ ἔστιν (Men.), oder aber mit λαλῶ, wie die Meisten. Das καὶ ἀπ' ἑμαντοῦ — λαλῶ muß nothwendig als abhängig von ὅτι gedacht werden, da es eben diese Erkenntniß ist, welche die Juden B. 27. verleugnet hatten. Das καὶ ὁ πέμψας κτλ. aber ist selbstständig zu fassen, da sonst ein wiederholtes ὅτι nicht entbehrt werden könnte, auch das οὐκ ἀφῆκε κτλ. — wiewohl es allerdings als nachdrückliche Bekräftigung des letzten Gedankens isolirt stehen könnte — sich besser anschließt. So enthalten denn diese letzten zwei Sätze einen aus dem Selbstbewußtseyn Jesu hervorquellenden Trostgrund wie 16, 32. Calv.: oblique de gentis suae perfidia conqueritur: unum hoc sibi satis superque esse, quod Deum vindicem habeat. — Λαλῶ als Gegensatz zu ποιῶ — wie öfter bei Joh. das letzte Glied dem ersteren nicht entspricht, sondern entweder über dasselbe hinausgeht, oder wie hier ein specielles Moment hervorhebt (s. Einl. S. 9., vgl. den Gegensatz von τ. ῥήματα λαλεῖν und τ. ἔργα ποιεῖν 14, 10.). — Ἀφῆκε, der Vor. nicht mit Lücke, de W. als gleichzeitig mit πέμψας von dem Momente der Sendung, dann würde die

Motivirung nicht passen. Vielmehr mit einem hinzugedachten *εἶναι* „sehn lassen“ Apg. 14, 17. Dann allerdings rechtfertigt sich die Motivirung, vgl. Joh. 9, 31. 15, 10. Mald., Tarnov, Dlsb., von dem Bedenken geleitet, daß die metaphysische Einheit mit dem Vater nicht sowohl die Folge, als der Grund seiner Willenseinheit, wollen *ὅτι* argumentativ genommen wissen „wie daraus erhellt, daß“ — ein Gedanke, der nicht in den Zusammenhang griffe. Der sittliche Wille Christi hat aber auch überall die Wesensgemeinschaft mit dem Vater zur Voraussetzung.

B. 30. 31. *Πιστεύειν* hier von einem — allerdings nicht durch die Wunder, sondern durch das Wort entstandenen Glauben, nämlich vermöge der imponirenden Kraft seines Selbstzeugnisses, der indeß dennoch nur oberflächlich, da er in Jesu Worten noch nicht *ῥήματα τ. ζωῆς* gefunden (6, 68.). Sie stehen auf der Stufe jener *μαθηταί* 6, 66., vgl. zu 2, 11. Daher wird ein *μένειν* gefordert, vgl. *τ. λόγον ἔχειν μένοντα ἐν αὐτοῖς* 5, 38., *μένειν ἐν τ. διδαχῇ* 2 Joh. 9. Erst in Folge eines solchen *μένειν ἐν λόγῳ* assimilirt sich dasselbe dem Menschen und erlangt eine reinigende Kraft für denselben (15, 3.) — *Ἀληθῶς* im Gegensatz zum Scheinbaren, vgl. 1 Joh. 2, 19. — *Γινώσκειν* wie 6, 69. vgl. 7, 17. In solchem erfahrungsmäßigen Erkennen Gottes liegt ein praktisch sittlicher Antrieb (s. 8, 55.), und so auch in dem der Wahrheit. — *Ἀλήθεια* nicht Christus selbst, so nach B. 36. Cyrill, Chrys., Bucer, nicht *veritas de me et de vobis* (Beng.), sondern die durch Christum in die Welt getretene absolute Wahrheit (1, 17. 14, 6.). — *Ἐλευθεροῦν* vielleicht im Gegensatze zu der vom Messias erwarteten politischen Befreiung (Luc. 2, 74.), wie Jene denn auch sofort an diese denken. Welche Knechtschaft Christus meine, zeigt B. 34. Doch ist die Frage, ob der Begriff der sittlichen Freiheit nicht hier zunächst seinem ganzen Umfange nach zu nehmen, Beng.: *immunitas filiorum Dei ab omni potestate contraria*, denn frei ist das Wesen nur in der ungestörten und ungehemmten Entfaltung seiner Idee. Erst in der Antwort B. 34. könnte dann Christus auf den tiefsten Grund der Unfreiheit, die Sünde

zurückgehen. Von Eifer werden explicite die Momente des dogm. Freiheitsbegriffes aufgezählt: *servitus culpae, legis, maledictionis, poenae.*

B. 33. Sind es eben die erwähnten *πεπιστευκότες*, denen alle nachher folgenden harten Vorwürfe gelten, auch B. 37. 44. 45.? Hiefür streitet neuerlich besonders Mey. Auch läßt sich wohl sagen, daß der oberflächliche Glaube als solcher auch ein schwankender sei und so jene Leute, die sittliche Mahnung Jesu mißverstehend, durch dieselbe sich sofort wieder hätten in die Reihen der Opposition treiben lassen, wie auch Chryf. sagt: *μειετίθεντο πάλιν.* Wenn nun aber gerade bei Joh. schon mehrfache Beispiele seine Ungenauigkeit im Ausdruck, in specie in Bezeichnung der Unterredner (s. z. B. 7, 21.), ergeben haben, liegt nicht hier ungleich näher, daß als Subj. des *ἀπεκρίθησαν* dieselben Gegner, von denen bisher die Rede gewesen, die *Ἰουδαῖοι*, zu denken sind (Aug., Calv., Grell, Lampe, Mich., Lücke u. a.)? Calv.: *ego ita sentio, ut in promiscua turba fieri solet, confuse responsum fuisse Christo.* Ehe noch die Gläubigen zu Worte kommen, ergreifen einige der Obern das Wort, um die vermeintliche Schmach von dem ganzen Volke abzuwälzen. — Schwierig ist aber der Sinn, in welchem sie dieses gethan haben sollen. Dem nächsten Eindrucke nach sowie nach der Sinnesart der pharis. Partei wird man bei dem *δουλεύειν* nur an nationale Knechtschaft denken. Als Abrahams Abkommen waren sie geborene Theokraten, von denen die meisten wohl den Grundsatz, welchen die extremsten unter ihnen, die Zeloten, öffentlich aussprachen, *μηδένα ἀνθρώπων προσαγορεύειν δεσπότη, ἰσγεheim getheilt haben.* Auch dachte der jüdische Uebermuth von seiner nationalen Würde so hoch, daß der Talmud ausspricht: *כל ישראל בני מלכים* (tr. Schabbath f. 67. c. 1. f. 128. c. 1.). Zu einem Haufen der Sicarier, welche sich zuerst zum Aufstande gegen die Römer erheben, spricht Cleasfer: *πάσαι διεγνωκότας ἡμᾶς, ἄνδρες ἀγαθοί, μήτε Ῥωμαίοις μήτ' ἄλλῳ τινὶ δουλεύειν ἢ θεῷ κτλ.* (Joseph de bello Jud. 7, 8, 6.). Nun begreift aber das *πώποτε* auch die Vergangenheit mit in sich: nehmen wir nun auch die

äußerste Leidenschaftlichkeit bei diesen Gegenrednern an — der *δουλεία* unter den Babyloniern und Aegyptern konnte doch kein Jude auch nur auf einen Augenblick vergessen (Stier). Wollte man es aber mit Bengel so ansehen, daß sie nur von ihrer gegenwärtigen eigenen Generation sprächen, oder, wie Dr. Paulus meint, so allgemein sich nur ausdrückten, um nicht die Römer zu verletzen: war nicht auch ihr Zustand unter den Römern eine politische *δουλεία* — wenigstens nachdem Judäa römische Provinz geworden? Wenn Luthardt, um diesem Bedenken zu entgegen, den Gedanken einträgt, daß sie „niemals die Stellung verloren, Heilsvermittler für andere Völker zu sehn“, so liegt dies doch weder in den Worten, noch ist es dem Geiste jener Leute angemessen; dasselbe gilt von Eoc. Meinung, es sei nur an die Erhaltung ihrer religiösen Freiheit bei ihrer mehrfachen Unterjochung gedacht, wiewohl allerdings der Talmud mit dem Namen בן הריי „Sohn der Freien“ denjenigen vorzugsweise belegt, שעושק בתורה „der sich mit dem Gesetz beschäftigt“ (Pirke Avoth 6, 2.). Sollte man nun mit Grot., Lightf., Lücke sagen, daß sie bloß an bürgerliche Knechtschaft denken, daran nämlich, daß kein Israelit für zeitlebens als Sklave verkauft werden durfte (3 Mos. 25, 39 f.)? Aber würde man dann nicht eine andere Wortfassung des Gedankens erwarten müssen, etwa: οὐδεὶς ἡμῶν δεδούλευκέ τινί ποτε? So bleibt denn nur Folgendes übrig. Entweder würde gesagt werden müssen, daß die von den Römern ihnen gestatteten großen Freiheiten, welche Titus de bello Jud. 6, 6, 2. ihnen vorhält, sie des positiven entscheidenden Faktums der Constituirung zur römischen Provinz vergessen ließen, oder — was uns noch vorzuziehen scheint — daß ihre Aeußerung nur ihre subjektive Stellung zu dem Verhältnisse politischer *δουλεία* ausspricht, in dem sie sich jetzt befinden und früher befunden haben. P. Lange: „Sie haben die Abhängigkeit von Rom so wenig anerkannt, als das neuere Rom Weltverhältnisse anerkennt, die seinem hierarchischen Bewußtsein widersprechen.“ Nur als eine Herrschaft de facto und nicht de jure stellt selbst Josephus ihnen die Römerherrschaft

vor nach dem Grundsatz der Weisheit, dem Stärkeren zu weichen (de bello Jud. 5, 9, 3.). Und noch heut findet sich unter den 15 Segenssprüchen, die jeden Morgen gesprochen werden sollen *ברוך אתה יי אלהינו שלא עשני עבד* „Gelobet seist du, daß du mich nicht als Knecht geschaffest“, Schülchan Aruch tr. Orach Chajim f. 10. c. 3.

B. 34—36. Wie der weitere Ideengang zu fassen, hängt davon ab, ob *της ἀμαρτίας* im Text zu behalten. Ist dasselbe ächt, so geht mit B. 35. der Begriff jener Knechtschaft, die im Sündigen liegt — insofern im Sünder der eigentliche Mensch, die Idee des Menschen, geknechtet wird (Röm. 7, 17.) — in den eines Knechtes in Gottes Haushalt über, eines Knechtes, welcher in keinem innern Verwandtschaftsverhältniß mit dem Hausherrn stehend, eben darum auch unfrei ist, und nur durch den Sohn frei werden kann, welcher selbst der Freie ist. Ein solches Uebergehen correlater Begriffe in einander findet sich ebenso auch bei Paulus und ist der Schrift überhaupt eigen. Dennoch ist dieses fraglich, ob *τ. ἀμ.* um der überwiegenden Zeugnisse willen, die es schützen — indem es nur in cod. D, bei einigen abendl. lat. patres und bei Clem. Alex. fehlt — beibehalten werden solle. Kann für den behaupteten Wegfall desselben aus dem Texte kein anderer Grund angegeben werden, als die Veranlassung durch das nachfolgende unbestimmte *ὁ δοῦλος* (Μεη.), so hat doch die Annahme die größere Wahrscheinlichkeit für sich, daß vielmehr *της ἀμ.* nach dem eben vorangegangenen *ὁ ποιῶν τὴν ἀμ.* als erklärendes Glossem eingeschoben sei. Wird es entfernt, so erhalten wir einen durchsichtigen praktisch motivirten Uebergang zu B. 35.: ihrem Freiheitsstolze tritt der Gedanke entgegen, daß sie vermöge ihrer Sünde nur im Knechtsverhältnisse zu Gott stehen und aus der Theokratie gestoßen werden (B. 21. Matth. 8, 12.), wenn nicht der Sohn sie frei macht. Fast scheint hiemit auch ein Hinweis auf den Charakter der beiden Oekonomien, wie er Röm. 8, 15. Gal. 4, 25. bezeichnet wird, angedeutet (Grell, Soc., Stier, Luthardt), daß Israel, obwohl zur Theokratie gehörend, doch nur eine knechtische Stellung darin einnehme. Wohl dürfte dabei auch eine Anspielung auf die Ausstoßung

Ismaels (1 Mos. 21.) stattfinden, der als Knecht aus dem Hause gestossen nicht mit dem Sohne erbte Gal. 4, 20. Je mehr aber in der vorliegenden Wortrelation solche Beziehungen undeutlich anklingen, desto mehr giebt sich auch wie anderwärts zu erkennen, daß wir den Ausspruch nur in der Form besitzen, wie er in dem in der Mitte des Christenthums stehenden Evangelisten sich reproducirt hatte. — Die οἰκία ist die αὐλή 10, 1., das יִרְיָה d. i. die Gemeinde Gottes Ps. 23, 6. 27, 4. — 'Ο υἱός in B. 35. gehört noch dem Bilde an und fixirt sich erst B. 36. auf Christum, von dem nun dasselbe ausgesagt wird wie vorher von seiner ἀλήθεια. Mit dem Freisehn des Sohnes ist das Recht des Freilassens verbunden gedacht, wobei der Sohn wie in den Gleichnissen Matth. 21, 38. 22, 2. als Repräsentant des Hausherrn vorgestellt ist, welcher letztere hier gar nicht in Betracht kommt. — Ὅτιως wie ἀληθινῶς im Gegensatze zu ihrem der Idee der Freiheit nicht entsprechenden politischen Freiheitsgelüste.

B. 37. Aus ihrem ποιεῖν τ. ἁμαρτ. war ihnen nachgewiesen worden, daß sie sich der ἐλευθερία nicht rühmen könnten — nunmehr ferner, daß ihnen auch das σπέρμα Ἀβραάμ nicht zukommt; wie 7, 19. ihre Mordgedanken zum Beweis gebraucht worden, daß sie sich ihrer Gesezestreue nicht rühmen können, so hier in Betreff ihres σπέρμα εἶναι Ἀβραάμ. Die Mordgedanken werden aber auch auf ihren Grund zurückgeführt — weil sie keine Empfänglichkeit besitzen, weil sie nicht ἐκ Θεοῦ sind B. 47., weil die Wahrheit selbst sie zur Feindschaft gegen Jesum antreibt. — B. 40. Die Bedeutungen von χωρεῖν sind: 1) Raum machen sc. einem Anderen, räumen, also weichen, 2) überhaupt Raum machen durch Wechseln des Raumes, daher: a) fortgehen, durchdringen vom Geschrei, Frevel u. a., b) tropisch wie im Deutschen: Fortgang haben sowohl transitiv als intransitiv, 3) im Raum fassen, trop.: verstehen, ertragen. Von den Aelteren, von Orig. an, wird noch eine von den lexicis nicht aufgenommene Bed. angenommen: „Raum haben, Raum finden“, welches dann dem Sinne nach = dem transitiven χωρεῖν c. acc. genommen wird „verstanden werden“,

so die Sprachgelehrten Gregeten Gr., Camerarius, Beza, auch B.-Crus., von den Neuesten dagegen, von Lücke, de W., Mey. (auch früher schon von de Dieu) wird diese Bed. — wiewohl nicht mit Recht — als im Sprachgebrauch nicht begründet angesehen. *) Unter der Voraussetzung der Unzulässigkeit dieser letzteren Bed. erklären nun Viele „Fortgang haben“ und zwar das ἐν „unter der Judenschaft“ (Luth., Elsner, Hypke, Lücke), allein nach B. 40. 47. und dem Pragmatismus des Abschnittes muß auf innere in der Gesinnung gegebene Hindernisse hingewiesen werden, daher de Dieu, Mey. ἐν in „es hat keinen Fortgang in euren Herzen“, wobei aber die Voraussetzung gemacht wird, daß die Rede an die πεπιστευκότες gerichtet sei. Besser wird daher die Bed. angenommen werden „eindringen“, so daß bei ἐν der Erfolg des Bleibens anticipirt ist, wie Nonnus δύνει ἐς (Luthardt).

B. 38—40. Das Wort Christi sowohl als das Wort der Juden auf ihr contrastirendes Princip zurückgeführt. Das ὁρᾶν wie ὅ, 19., οὖν entweder als Folgerung aus dem ersten Satz „jeder folgt seinem Princip, ihr nun vermöge u. s. w.“, oder aus B. 37. — B. 39. 40. Sie werden inne, daß er ihnen irgend eine unehrenhafte Abkunft zuschreibe und vertheidigen daher das Anrecht an ihren

*) Schon das non capit in vobis der Vulg. hat nach einem auch bei Tert. vorkommenden Sprachgebrauch diesen Sinn, auch erklären Chrys. und Theophyl. so, welche doch den Sprachgebrauch kennen mußten, und nicht nur sie, sondern auch Orig. Die Ansicht Lücke's, Orig. habe wie Nonnus erklärt: οὐ χωρεῖ εἰς ὑμᾶς ist nicht richtig. Orig. sagt: „wie es scheint, wird von ihnen das μὴ χωρεῖν τ. λόγον, das nicht Raum dafür haben, ausgesagt, weil es nicht in sie einzudringen vermöchte“, οὐ δυνάμενον εἰς αὐτοὺς χωρεῖν. Jenes οὐ δυνάμενον κτλ. dient also nur zur Motivirung. Gleich darauf heißt es ja auch: „wenn sie den abrahamitischen Samen in sich ausgebildet hätten, ἐκεχωρήκει ἂν ὁ τοῦ Ἰησοῦ λόγος d. i. „so hätte er auch Raum in ihnen gehabt“. Auch die Pesch. hat so erklärt, s. de Dieu. Ferner führt schon Beza zum Beleg eine St. des Aristot. an (sie findet sich hist. animal. 9, 40.), wo es von den Bienen heißt: „sie tödten die Drohnen, ὅταν μὴ χωρῆι αὐταῖς ἐργαζομένας.“ Hier ist das Wort offenbar intransitiv und kann nichts anderes heißen als: „wenn sie für ihre Arbeiten keinen Raum haben“, so erklärt es auch Scaliger Comm. in Arist. hist. anim. S. 1128.

ruhmreichen Stammvater. Nun verlangt Christus die Verwandtschaft mit der Gesinnung, auf welche sich eben der Ruhm Abrahams gründet, welche auch das jüdische Bewußtseyn von einem Abrahamiden verlangt, vgl. 4 Makk. 8. 9.: *ὁ μεγάλοφρων κ. Ἀβραμιαῖος νεανίας*. Gerade wie es P. Röm. 9, 8. thut, unterscheidet J. die ethische Nachkommenschaft als *τέκνα* von der physischen, *σπέρμα*. „Wenn ihr Nachkommen Abrahams wäret, so würdet ihr auch seinen Werken nachkommen“. Und nicht bloß negativ die Abwesenheit gottgefälliger Werke wird ihnen nachgewiesen, sondern der positive Gegensatz dazu: Mordgelüste und zwar aus Wahrheitshaß — dies deutet auf einen ganz anderen Vater als Abraham, welcher nach B. 56. sich vielmehr nach Christo gesehnt hat.

B. 41. Sie meinen zu errathen, welche unehrenhafte Abkunft Jesus andeute, er wolle ihnen die Ehre nicht zugestehen, ächte Theokraten zu seyn. Vater des theokratischen Volkes wird Gott als Gründer desselben genannt Jes. 63, 16. 64, 8., „den Fels, der dich gebar, verließeſt du, vergaßeſt den Gott, der dich kreisete“ 5 Mos. 32, 8. *Ἐκ πορνείας γεγεννημένοι*, Bastardkinder wären also die, deren Existenz als Volk nicht in Wahrheit auf Jehova zurückgeführt werden könnte. Diese gangbare Fassung nennt Men. contextwidrig, da der Zusammenhang den Vorwurf der Abgötterei nicht enthalte, wohl aber den Vorwurf, daß Abraham nicht ihr Vater sei, daher der Sinn seyn soll: „ihre Abstammung gehe nicht auf ein hurerisches Verhältniß der Sarah zurück, so daß Abraham nur ihr putativer Vater sei“, allein hiezu stimmt nicht der Gegensatz *ἕνα κτλ.* Darum auch nicht mit B.-Gruf. „wir sind keine Hurenkinder“, welche nämlich nach 5 Mos. 23, 2. nicht Mitglieder der Gemeinde seyn konnten. Aber auch nicht *ἐκ πορνείας* = *ἐκ πόρνων* „von abgöttischen Vorfahren abstammend“ (Hunnius, Mald., Tarnov, Lampe), — ein Vorwurf, der ihnen wirklich in ganzer Stärke von ihren Propheten gemacht wird. Ez. 16, 3.: „Dein Geschlecht ist aus der Cananiter Lande, dein Vater aus den Amoritern, deine Mutter aus den Hethitern“, d. h. „aus heidnischem Hurensamen bist

du väterlicher- und mütterlicherseits entsprossen“. An unserer St. kann jedoch *ἐκ πορνείας γεγεννημένοι* nicht = *ἐκ πόρνων* seyn.

B. 42. 43. Wäre Gott ihr Vater, wie sollten sie sich nicht zum erstgeborenen Sohne Gottes hingezogen fühlen? *Πᾶς ὁ ἀγαπῶν τ. γεννήσαντα, ἀγαπᾷ καὶ τ. γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ* 1 Joh. 5, 1., vgl. 5, 42, 7, 17, 18, 8, 47. S. über *ἐξέρχασθαι ἐκ τ. θ.* zu 3, 34., *ἦκω* im Sinne des Präter. „da seyn“ 2, 4. 1 Joh. 5, 20., *οὐδέ κτλ.* „von Gott aus stammt auch Christi Beruf“. — *λαλιά* kann sich im Sprachgebrauch von *λόγος* so unterscheiden, daß es das Äußere der Rede, die Form derselben anzeigt, wie es von der Aussprache Matth. 26, 73. steht, vgl. Lücke. Diese Unterscheidung angenommen ergibt sich ein an dieser St. sehr angemessener Sinn, ähnlich dem in 10, 27. *τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τ. φωνῆς μου ἀκούει*, gleich an seiner Sprache hätten sie inne werden sollen, wer er sei, aber es geschah nicht, weil sie den Inhalt derselben nicht vernehmen, ihn nicht verstehen konnten. — Andere, wie *πρῶτ.* von dem „willigen Aufnehmen“ Jes. 1, 19., wozu aber *οὐ δύνασθε* weniger stimmt. Beza: qui fit, ut, quod dico, non magis intelligatis quam si peregrina lingua vobiscum loquerer. Mel.: qui veri sint Dei filii et domestici, non possunt paternae domus ignorare linguam. Die ältere Auslegung von Orig. an nimmt beide Worte gleichbedeutend und legt den Nachdruck auf *ἀκούειν*, welches die nothwendige Vorbedingung zum *γινώσκειν* sei. Aber warum werden dann die Ausdrücke gewechselt? warum heißt es nicht kurz: *ὅτι οὐ δύνασθε ἀκούειν αὐτήν*? Von Luth., Beza, Calv., de W. 3 A. wird die Frage erst mit dem Ende des Satzes geschlossen und *ὅτι* = *εἰς ἐκεῖνο ὅτι* genommen wie 2, 18. Allein mag man *λαλιά* und *λόγος* unterscheiden oder nicht, in beiden Fällen fehlt dann dem Satze die logische Consequenz. Denn wollten sie die Rede nicht einmal hören, wozu erst die Frage, warum sie dieselbe nicht verständen, daher auch Calv. so übersetzt, als ob *ὥστε* stünde und nicht *ὅτι*; andererseits: konnten sie den Inhalt der Rede nicht verstehen, wie viel weniger seine Redeweise sogleich

erkennen? — Das *δύνασθε* ist ethisch zu fassen wie 5, 44. — nach Hilgenf. („Ev. Joh.“ S. 170.) von einer angeborenen metaphysischen Unmöglichkeit und zwar darum, weil B. 44. zeige, daß das Ev. dem Judenthum einen dämonischen Ursprung zuschreibe. Aus dem *οὐ δύνασθε* an sich kann dies nicht folgen, vgl. auch 1 Kor. 2, 14. 3, 2.; wie sie aus eigener Verschuldung in die geistige *πορνεία* verfielen, schildern die Propheten, namentlich Ez. 16, 15. und eine abweichende Ansicht würde auch Christus nicht ausgesprochen haben, wenn denn der Ausspruch ihm angehört und nicht einem heidenchristl. gnostifizierenden Autor des 2ten Jahrh.

B. 44. Was schon B. 38. 41. angedeutet hat, wird nunmehr ausgesprochen: das Princip ihrer Sinnesart sei der Teufel. Auf ihn wird überhaupt alles Böse zurückgeführt, ganz allgemein heißt es: *ὁ ποιῶν τ. ἀμαρτίαν ἐκ τ. διαβ. ἐστίν* 1 Joh. 3, 8. Und nicht nur als Nachahmer des Teufels heißt der Sünder so, sondern wie Calv. sagt: *sicuti filii Dei nominamur, quia spiritu suo nos gubernat, quia viget in nobis Christus.* Wird indeß das *ἐκ τ. πατρὸς τ. διαβ.* hier von den Juden ausgesagt, so liegt darin noch mehr als in jenem allgemeinen: *ὁ ποιῶν τ. ἀμ. κτλ.*, ebenso wie in jenem 1 Joh. 3, 12. von Kain ausgesagten: *ἐκ τ. πονηροῦ ἦν.* Als die charakteristischen Eigenschaften des Teufels werden nämlich aus der Sündenfallserzählung dargethan Mordgelüste und Wahrheitsfeindschaft, und gerade diese liegen Kains That zu Grunde, wie Joh. dort hervorhebt und ebenso hier in dem Verhalten der Juden B. 40. 43. 45. Vermöge dieser spezifischen Verwandtschaft heißen daher Kain und diese Juden auch im prägnanten Sinne Teufelskinder. Daß jedoch diese Verwandtschaft immer nicht als eine metaphysische zu denken sei, sondern als eine ethische, läßt sich aus dem *θέλετε* schließen, vgl. das von denselben Subjekten ausgesagte *οὐ θέλετε πρὸς με εἰσεῖν* R. 5, 40. Auf ein ganz entgegengesetztes Resultat würde die Ansicht Herakleons und nach dessen Vorgange Hilgenf.'s führen, nach welchen *ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβ.* heißen soll „vom Vater des Teu-

fels" d. i. „vom Demiurgen, dem Urheber sowohl des Teufels als des Judenthums" vgl. nachher die Erkl. des \acute{o} πατρὸς αὐτοῦ. Hiegegen Brückner zu d. St. und über den Joh. Dualismus überhaupt zu B. 46. und Ewald Jahrb. V. 198. Der Art. vor πατρός läßt sich possessiv fassen „den ihr habt" (Winer S. 99. 6 A.) = „ihr habt den zum Vater, welcher" u. s. w., oder auch mit Mey. „ihr stammt aus dem Vater, welcher der Teufel ist". — Nun folgt die aus den tiefsinnigen Worten der Sündenfallgeschichte: „ihr werdet mit nichten des Todes sterben, sondern sehn wie Gott" gezogene Charakterisirung des Teufels. Daß dort die Schlange entweder Organ oder Symbol des Teufels sei, war die jüdische und zugleich altchristliche Ansicht, vgl. Weish. 2, 24. Hebr. 2, 14. Dffb. 12, 9. 1 Joh. 3, 8. und eine neuere Parallele aus Sohar Chadasch (aus dem 15ten oder 16ten Jahrh. s. m. Diss. de ortu Cabbalae S. 15.) f. 27, 3. בני דנחש הקדמני דקטיל לאדם ולכל-ברין דאתין מניה „die Kinder der alten Schlange, welche den Adam und alle, die von ihm hergekommen, getödtet hat". S. auch Hengstenb. Christol. I. 2 A. — Ἀνθρωποκτόνος. Auf welche Thatsache wird hiemit Bezug genommen? Nur eine solche konnte es seyn, die allgemein dem Bewußtseyn der Zuhörer gegenwärtig war und dies ist der Sündenfall, wenn eben der Teufel als das wirkende Organ bei demselben angesehen worden ist. Eine bestätigende Parallele aus Joh. selbst liegt in 1 Joh. 3, 8., in dem $\acute{o}\tau\iota \acute{\alpha}\pi' \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma \acute{o}$ διάβολος ἀμαρτάνει. Das ἀποκτείνειν in der mosaïschen Erzählung geht zunächst auf Caufirung des leiblichen Todes, und gerade das war die Veranlassung sie als Kinder des Teufels zu bezeichnen (B. 40.), so daß auch diese Beziehung zunächst festzuhalten ist. Aber gewiß ist im Sinne Christi auch die Caufirung des geistigen Todes mit- einbegriffen. Obwohl nämlich in dem Schlangenworte die Lüge nur als Mittel erscheint, so muß sie im Sinne Christi doch auch als Motiv des Mordes gedacht seyn, da Chr. sie bei den Juden als Princip ihrer Mordlust darstellt: $\acute{o}\varsigma \tau\acute{\iota}\nu \acute{\alpha}\lambda. \acute{\epsilon}\mu\acute{\iota}\nu \lambda\epsilon\lambda\acute{\alpha}\lambda\eta\chi\alpha$ und B. 45. Auf diesen Wahrheitshaß im Allgemeinen weist doch auch das $\kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\nu \tau. \acute{\alpha}\lambda. \kappa\tau\lambda.$ hin.

Ist nun der Wahrheitshaß Princip jenes ἀποκτείνειν gewesen, so muß auch ein geistiger Mord mitverstanden seyn. Hierauf führt endlich die alttest. Auslegung der Todesdrohung selbst (s. m. Comm. zu Röm. 5, 12.), wie denn auch jüd. Ausll. dieselbe so fassen (s. Reiche und Fr. zu Röm. 5, 12.). Und ebenso hier schon Orig., vgl. Gerhard loci T. XVII. S. 32., Krabbe „die Lehre von der Sünde und vom Tode“ S. 134., Stier, Hofm. Auch 1 Joh. 3, 15. begreift ἀνθρώποκτόνος beide Seiten zusammen. — Auf ein anderes Factum, nämlich auf den Brudermord Kains, wurde von Chryl verwiesen mit Berufung auf 1 Joh. 3, 12., so neuerdings Döderlein, Rißsch, Lücke, Kling, de W. Es wurde schon angedeutet, daß allerdings in jener St. das ἐκ τ. πονηροῦ ἦν den Kain in ähnlicher Weise als Satanskind bezeichnet, wie hier die Juden bezeichnet werden, daß nach jener St. auch von ihm Mordgelüst aus Wahrheitshaß prädicirt wird. Allein der kainitische Haß der ἀλήθεια (im prakt. Sinn) wird doch dort vielmehr als Haß der δικαιοσύνη bezeichnet. Hier aber handelt es sich — zunächst wenigstens — um den Gegensatz zu der ἀλήθεια im Wort Christi (B. 40. 45.), daher auch hier nicht die ἀδικία, sondern das ψεῦδος im Teufel hervorgehoben wird. Dies nun erinnert an das Schlangenvort. Daß jener Brudermord den Teufel zum Anstifter habe, dafür fehlte es überdies an einer biblischen Autorität, während die Sündenfallgeschichte den Zuhörern sogleich in die Erinnerung treten mußte. Von Stier wird nur eine Mitbeziehung auf den Sündenfall angenommen, von Theod. Gerakl., Guth., P. Lange eine Mitbeziehung auf den Mord Kains, wozu jedoch keine Nöthigung vorliegt. Daß aber die Charakteristik überhaupt auf kein bestimmtes Factum gehe (D. Paulus, B.-Cr., Klausen), läßt sich bei den offenbaren Anspielungen auf den Sündenfall nicht glauben. — Ἀπὸ ἀρχῆς kann hier, wo ἦν steht, nur in demselben Sinne gebraucht seyn wie Matth. 19, 4., von einer Thatsache der Urgeschichte. Und ist es hier so zu fassen, so wohl auch nicht anders 1 Joh. 3, 8.; dem von Hahn (Theologie des N. T. S. 323.) dagegen erhobenen Bedenken wird

von Düsterdieck zu der St. begegnet. — Ἐν τ. ἀλήθεια κτλ., es folgt das zweite Verwandtschaftszeichen. Das Perf. ἔστηκα in der Vulg. stetit und so auch nicht nur die latein. Väter, sondern auch ein Cr. und Beza und noch neuerlich v. Gölln bibl. Theol. II. 71., Luz bibl. Dogmatik S. 131., Martensen Dogm. S. 105., Delitzsch bibl. Psychol. 1855. S. 44. und besonders Stier zu u. St.; das ὅτι wird alsdann argumentativ verstanden „wie sich daraus zeigt, daß jetzt keine Wahrheit in ihm ist“. Allein die präsentische Bed. ist auch im Hellenistischen die allein nachweisbare, von den griech. Vätern allein angenommene und selbst von der Besch. ausgedrückte: **ἰσθ.** Stier will auf die Grundbedeutung „sich gestellt haben“ zurückgegangen wissen, wofür aber nur die Aor. ἔστη und ἑστάθη gebraucht wurden. Befremdend ist nun, daß mehrere Ausgl. in dieses Präsens doch wieder die Idee des Abfalls hineinspielen lassen, Guth.: οὐκ ἐμμένει, ἐν τῷ ὁρθῷ βίῳ οὐκ ἀναπαύεται, Lücke: „er ist im steten Abfallen von der Wahrheit begriffen“, Neand.: „er hat keinen Haltpunkt in der Wahrheit“. Es ist dabei die allerdings häufige emphatische Bed. des ἑστηκέναι „feststehen“ vorausgesetzt. Es müßte dann aber auch die ἀλήθεια als sein eigenes Wesen, als sein Wesenselement gedacht werden, welches mit dem Folgenden nicht so in Widerspruch steht wie Hahn a. a. D. meint; denn als metaphysische Bestimmung muß die ἀλήθεια auch noch dem Satan zugeschrieben werden. Doch hat vielfach das Wort auch nur die Bed. eines „verstärkten“ εἶναι, Passow S. 1509. 5 A., wonach einfach zu übersetzen ist: non versatur, und zwar hat ἀλήθ. den Artikel als Bezeichnung des allgemeinen objektiven Begriffes der Wahrheit. Wurde nun die St. vom Falle des Teufels erklärt, so mußte ἀλ. im ganzen Umfange des Begriffes, namentlich von der prakt. ἀλ. gefaßt werden = integritas universalis (Beza). Liegt jedoch darin vielmehr die Charakteristik der sittlichen Natur Satans, so haben die Meisten um des folgenden ὅταν λαλήῃ τὸ ψ. willen nur an die formelle Wahrheit, die Uebereinstimmung des Wortes mit der Sache, denken zu müssen geglaubt. Allein schon das ὅτι οὐκ ἔστιν κτλ. führt darauf,

daß die *ἀλ.* nach dem ganzen Umfange des Begriffes gemeint ist (Luthardt) und auch das folgende *ψεῦδος* und *ψεῦστος* ist, wie sich zeigen wird, nicht bloß auf formelle Unwahrheit zu beschränken, wie denn auch die gegenüberstehende *ἀλήθεια* Christi im Wort nicht bloß formelle Wahrheit ist. — Beide Sachhälften entsprechen sich, so daß *ἐν αὐτῷ* mit Nachdruck gelesen werden kann. Die erste, da *ἐστηκέναι* = versari ist, bezieht sich auf die Willensäußerungen, welche sich nicht in der Sphäre der Wahrheit bewegen, wofür dann der Causalsatz als Ursache angiebt, daß die *ἀλήθ.* auch nicht als persönliche Eigenschaft, nicht als *ιδίωμα*, ihm eigen ist, vgl. 1 Makk. 7, 18.: *οὐκ ἔστιν ἐν αὐτοῖς ἀλήθεια*. Hofm. Schriftbeweis I. 370.: „die eine Sachhälfte bezeichnet sein Verhältniß, die andere sein Verhalten zu Gott“. Was Orig. dabei hervorgehoben, daß hiemit nicht die Erkenntniß formeller Wahrheit geleugnet sei, sondern nur der ethischen, hat nach dem biblischen Begriffe der *ἀλήθεια* und nach Jac. 2, 19. seine volle Wahrheit. Nach dieser letzteren St. nämlich erkennen die *δαιμόνια* zwar die Allmacht in Gott, aber weil die Erkenntniß seines sittlichen Wesens fehlt, schauern sie vor ihm. — Wollte man das Fehlen des Art. nicht urgiren, so ließe sich auch in der zweiten Hälfte an die objektive Wahrheit denken, welche nicht Wesensbestimmtheit von ihm sei, allein daß von einer Charakterbestimmtheit die Rede sei, darauf führt auch *ἐκ τῶν ιδίων*. — In zwiefachem Interesse wird jenes Schlangenwort der Genesis benützt: einmal weil dadurch der Contrast offenbar wird zwischen Satan und ihm, *ὃς λαλεῖ τ. ἀλήθ.* vgl. B. 45., sodann um die Teufelsfeindschaft der Juden zu zeigen, denn eben weil sie voll *ψεῦδος* sind, ist ihnen die *ἀλ.* in Christo so verhaßt, daß sie auf mörderische Vernichtung ihres Trägers finnen. Aber *ψεῦδος* schließt bekanntlich auch wie *ἠψ* die reale Unwahrheit, das Falsche, mit ein Röm. 1, 25., und nur hierauf beruht hier die Parallelisirung mit den Juden — nicht mit Rücksicht auf Lügen, die sie gesagt hätten (wiewohl vgl. B. 54. 55.), sondern auf die Unwahrheit, die in ihnen war und sie zu Wahrheitshassern machte, vgl. zu

αὐτοῦ. — Es wird dies *ψεῦδος* sein Eigenes genannt (vgl. τὸ ἴδιον 15, 19.) — nicht, wie Orig. meint, im Sinne des ἀφ' ἑαυτοῦ 16, 14. im Gegensatz zum göttlichen Urquell der Wahrheit, auch nicht im manichäischen Sinne im Gegensatz zum *acquisitum*, sondern im Gegensatz zum Accidentellen = dem klaff. *ἰδίωμα*, Porphyrr. de abst. carnis 2, 42. von den Dämonen: τὸ γὰρ ψεῦδος τούτοις οἰκείον. Doch heißt es sein *ἰδίωμα* im spezifischen Sinne, nicht bloß nämlich insofern er es neben Anderen hat, sondern insofern die Anderen, in concr. auch diese Juden es erst durch ihn haben. *Αὐτοῦ* nämlich kann allerdings auf das in *ψεύστης* liegende Abstraktum *ψεῦδος* gehen, s. Beispiele bei Castellio zu der St. und Winer S. 132., greift aber mehr in den Zusammenhang ein, wenn es auf *ψεύστης* bezogen wird: *pater mendacis cuiusvis* (Orig., Stier, Meh.). So geht die Rede auf den Anfang des B., auf *ὑμεῖς* — *ἔστε* zurück, *ψεῦσται* heißen aber die Juden nicht wegen einer formalen Lüge, sondern wegen des realen *ψεῦδος*, vermöge dessen sie nicht *ἐκ Θεοῦ* sind (B. 45.). Die Ergänzung von *ψεύστης* findet auch eine Bestätigung in B. 55., wo an den Juden auch eine formale Aeußerung des *ψεῦδος* im Wort gerügt wird. — Ueber die von Hilgenf. erneuerte Erkl. des Herakleon: „er ist Lügner (ebenso sein Vater sc. der Demiurg)“ s. oben.

Wenn diese Aussagen sehr wohl zusammenstimmen, um einen abgefallenen Geist zu charakterisiren, welcher seiner sittlichen Eigenthümlichkeit wie seiner Willensäußerung nach der Wahrheit entfremdet ist, so widerstreben sie dagegen jeder ins Einzelne gehenden Erklärung, wenn *ὁ διάβολος* nur als Personifikation des Weltgeistes, des abstrakten Bösen, angesehen wird, welches indeß Hase auch noch neuerdings bei Joh. für möglich hält (Dogmatik 175. 4 U.).

B. 45. 46. *Ἐγὼ δέ*, nachdrücklich vorangestellt — im Gegensatz zum Teufel: Ihn verwerfen heißt also seine eigene Abstammung aus diabolischem Princip bewähren. Da nun hier und ebenso in dem nachfolgenden *εἰ δὲ ἀλήθειαν λέγω* von der *ἀλ.* im Wort die Rede ist, scheint an dieser St. die Bed. „Sünde“ für *ἀμαρτία* nicht zu passen,

sondern vielmehr die Bed. „Irthum“ gefordert zu werden. Sie ist denn nun auch angenommen worden von Orig., Cyr., Gr. Schmid, Beausobre, Beng., Kypke, Mosh., Littm. u. a. Gegen sie ist zuerst das Bedenken erhoben worden, daß die Wahrheitsprüfung, welche doch nach Joh. Sache der sittlichen Praxis (7, 17.) oder des religiösen πάθος sei (10, 27.), hier zur Sache der verständigen Reflexion gemacht werden würde. Allein die Aufforderung ist doch keine allgemeine, sondern gilt nur den verstockten Wahrheits-hassern, welche von ihrem eigenen Standpunkte aus überführt werden sollen. Von Seiten des Sprachgebrauches ist eingewendet worden (Mey., Allmann), daß ἁμαρτία nur mit beigefügter näherer Bestimmung wie τῆς γνώμης und dgl. „Irthum“ bedeute. Ganz richtig ist dies nicht, vgl. z. B. bei Polyb. XVI, 20, 6.: τὰς τῶν πέλας ἁμαρτίας (Irthümer) ἴδια προτηρήματα νομίζειν. Nur das ist richtig, daß das Wort eigentlich bloß „Verfehlung“ heißt, Etym. magn.: ἡ ἀποτυχία, so hier Orig.: εἰ μὴ ἐλέγχητε τὰ λεγόμενα ἡμαρτημένα. Ein entscheidender Gegengrund ist nur der, daß diese theoretische Bed. im ganzen Umfange des hellenist. Sprachgebrauches nicht nachweislich ist. So würde demnach auf die hellenist. Bed. zurückgegangen — diese aber dahin modificirt werden müssen, daß an sittliche Verfehlung in der Sphäre der ἀλήθεια gedacht wäre (Mel., Galv., Bull.: rei non rite administratae, auch Hofm. „Verfehlung im Wort“), ähnlich wie P. spricht „sich nichts bewußt zu sehn“ und dabei doch nur an seine Amtssphäre denkt (1 Kor. 4, 4.). Nicht als ob sie zur Vollziehung einer solchen sittlichen Prüfung die hinlängliche innere Befähigung besäßen, thut er diese Aufforderung, sondern mehr als Selbstzeugniß seines inneren Bewußtseyns, ihnen als lauterer Organ Gottes nichts Anderes mitzutheilen, als was er vom Vater gehört (B. 40.). Die herrschende Exegese bleibt indeß bei der allgemeinen Bed. des Wortes ἁμαρτία stehen, unter den Neueren auch Lücke, Mey., Stier, Luthardt. Jesus soll von der „Grundanschauung aus sprechen von dem untrennlichen Zusammenhange des Ethischen mit dem Intellektuellen“ (Allmann Sündlosigkeit

J. S. 99. 6 A.). Dies nun macht auch kein Bedenken, nur daß in dieser seiner Rede das für seine Zuhörer unentbehrliche Mittelglied ausgefallen sehn würde. Hat man die dem Satan abgesprochene ἀλήθεια nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch verstanden, so wäre allerdings in diesem Zusammenhange der Gedanke sehr passend, daß die ἀλήθεια in seiner Gesinnung für die in seinem Worte Gewähr leiste. Müßte dann aber nicht wenigstens zugegeben werden, daß die Relation des Ev. eine mangelhafte sei? — Als eigenthümlich erwähnen wir noch Luther, mit welchem Musc. zusammentrifft: „Christus fordert hier gar freundlich von ihnen Ursach, warum sie nicht glauben, weil sie doch weder sein Leben, noch seine Lehre tadeln können. Das Leben ist unschuldig, denn er spricht: wer kann mich einer Sünde zeihen? die Lehre auch, denn er spricht: so ich euch die Wahrheit sage —“ nur steht das εἰ δὲ ἀλήθειαν λέγω der Frage nicht coordinirt. Ein entscheidenderes Zeugniß für Jesu Sündlosigkeit liegt in B. 29.

B. 47. Der Grund ihres Wahrheitshasses ist der Mangel an Verwandtschaft mit dem Göttlichen. Es wurde schon zu 2, 11. darauf hingewiesen, wie Joh. und die Schrift überhaupt gewisse dogmatische Begriffe in engerem oder weiterem Umfange gebrauche. So wird nun auch hier schon das Angezogenwerden von der göttlichen Wahrheit als εἶναι ἐκ Θεοῦ betrachtet, vgl. 18, 37. 10, 27. Vom Manichäismus wurde dieser Ausspruch als Zeugniß für ein zwiefaches Schöpferprincip angesehen und so auch von Hilgenf. Aug. führt diese Unterscheidung auf die praescientia und praedestinatio filiorum Dei zurück, auch nach Musc., Bucer, Pisc. ὁ ὢν ἐκ τ. Θ. = electus. Die griech., semipelag., socinian. und arminian. Gregese wie auch die neuere, doch in verschiedenen Modifikationen, auf die reliquiae imaginis divinae, Nonnus zu ὢν ἐκ τ. Θεοῦ: εἰς Θεὸν ἀρχιγένεθλον ἔχων νόον; die lutherische und spätere reform. endlich identificirt das εἶναι ἐκ Θεοῦ mit dem ἀναγεννηθῆναι, aber — sowohl dem Zusammenhang entgegen, als gegen den joh. Lehrtronus s. zu 3, 21. Luth. selbst erkl. der Sache nach richtig: „das Wort im Herzen zu

fühlen muß göttliche Macht thun — wie die Sonne gute Dinge, als Wachs und Butter, schmelzt, also das Wort, wenn es auf gute Menschen fällt“.

B. 48—50. *Λέγομεν* — wahrscheinlich nur eben jetzt unter einander. Den Samariter nennen sie ihn — nicht weil diese die Erbfeinde des Judenthums (D. Paulus), nicht weil diese so anmaßend, ihre Autorität allein geltend zu machen (Luthardt), sondern weil sie ein kezerisches Mischvolk (zu 4, 31.), also in Retorsion seines Vorwurfs gegen sie, doch kann *σύ* der Stellung wie der Sache nach nicht den Nachdruck haben (Beng.). *Δαιμόνιον ἔχεις*, dieselbe Beschuldigung, wie sie nach Marc. 3, 21. die Pharisäer den Brüdern Jesu eingeredet — hier, wie Jesu Antwort und B. 52. zeigt, der Wahnsinn aus Hochmuth wegen seines Selbstzeugnisses. — B. 49. Chrys.: *τί οὖν ὁ Χριστός; ἡ προφότης, ἡ ἐπιεικεία;* Nur der letzten Schimpfreden tritt Jesus in erhabener Einfachheit entgegen, sein Selbstzeugniß geht nur auf die Ehre des Vaters zurück, gerechtfertigt muß er gegen solche Verunehrung werden, aber dem Vater, und damit dem geschichtlichen Verlauf, überläßt er diese Rechtfertigung, da dieser ja im Sohne verunehrt wurde.

B. 51. Daß nach einer Pause das Wort sich an die *πεπιστευκότες* gerichtet habe (Galv., de B.), ist wenigstens nach der joh. Relation nicht anzunehmen, da die Drohung der zukünftigen *κρίσις* zu der vorliegenden lockenden Verheißung für die Zukunft den Uebergang bildet. An die Stelle des *θεωρεῖν τ. υἱὸν* oder *ἀκούειν κ. πιστεύειν εἰς αὐτόν* (5, 24.) trat hier das *τηρεῖν τ. λόγον*, von B.-Cr., de B. in dem Sinne von *μένειν ἐν τ. λόγῳ* genommen. Es ist wahr, daß es in den meisten Stellen nur = *φυλάσσειν* seyn kann 14, 23. 24. 15, 10. und so wohl auch B. 55., aber in einigen scheint es allerdings = „bewahren“ zu seyn und im Sinne von *condere in pectore* zu stehen, 15, 20. 17, 6. Offenb. 3, 3. Auch Orig. kennt diesen Sinn: er braucht hier als gleichbedeutend *τηρεῖν τ. φῶς τ. Χοῦ*. Luth. XII. 1726.: „wer mein Wort wird behalten, d. i. in's Herz setzen“. Beng. daher: *servare debemus doctrinam I. cre-*

dendo, promissa sperando, facienda obediendo. Das *Θάν. οὐ μὴ θεωρήσῃ* zu erklären nach 11, 25.

B. 52—55. Was Jesus Anderen zu vermitteln verheißten hatte, schien er damit auch sich selbst zugeschrieben zu haben, daher dieser Vorwurf. — B. 54. 55. Bevor er auf den Gegenstand der ihm vorgeworfenen Anmaßung eingeht, weist er diese selbst zurück. Das ihm bewohnende hohe Vermögen ist eigentlich das des Vaters 5, 19. Indem sie diesen von ihnen unerkannten Gott ihren Gott nennen, machen sie sich auch zu Lügnern im Wort (vgl. zu *αὐτοῦ* B. 44.), er aber würde „ein ihnen gleicher“ Lügner sehn, wenn er diesen Gott nicht zu erkennen erklärte, denn da er auch in der Willenseinheit mit ihm steht, so erkennt er ihn gewiß wahrhaft.

B. 56. Den Zusammenhang mit dem Vorigen geben mit sehr wenigen Ausnahmen die Ausfl. entweder wie Chryf., Calv. an: *ille me absentem desideravit, vos praesentem aspernamini*, oder wie de W.: „nun stellt sich J. wirklich über Abraham, indem er sich als den Gegenstand der höchsten Sehnsucht desselben bezeichnet“. Nur Brenz, Lhser, Beng., B.-Crusf., Luthardt, Stier urtheilen anders. B.-Crusf.: „er dürfe sich als Leben verleihend über Abrah. erheben, denn A. selbst habe das Leben von ihm erwartet und in frohen Ahnungen empfangen.“ Auch schon Drig. findet in dem *εἶδεν καὶ ἐχάρη* eine bestimmte Widerlegung des von den Juden behaupteten *Ἀβρ. ἀπέθανε**). Daß die Freude über den Tag Christi der Sache nach dem *τηρεῖν τ. λόγον μου* gleichkomme, ließe sich zugeben, aber daß die *ζωὴ αἰώνιος* das Resultat davon sei, ist doch nicht einmal angedeutet. Wir stimmen daher mit de W.'s Fassung. — *Ὁ πατὴρ ὑμῶν* hebt hervor, wie wenig sie auch hierin ihrem Vater ähnlich. — *Ἠγαλλ. ἵνα ἴδῃ*, von Beza u. a. prägnant gestivit videre, genauer exultavit quod visurus esset, *ἵνα c. conj.*

*) Die St. des Drig. findet sich T. 20, 33.: *εἰ μὴ βούλεται τις οὕτως ἔχειν τὰ περὶ τοῦ Ἀβραάμ, λεγέτω ἡμῖν πρότερον πότε ὁ ἰδὼν τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἡμέραν, καὶ ἐπὶ τούτῳ ἀγαλλιασάμενος καὶ χαρεῖς, ἔτι θεωρεῖ τὸν θάνατον.*

die gewöhnliche Umschreibung des Inf., hier des Inf. Fut. „sehen zu werden, oder zu sollen“, vgl. 11, 15., Winer S. 303. 6 A. Die *ἡμέρα αὐτοῦ* nicht die Leidenszeit (Chryf.), nicht die Zeit der Parusie (Beng.), nicht der Geburtstag (Schleusner), sondern die Erscheinungszeit Christi wie im Plur. Luc. 17, 22., im Sing. B. 24. Die Wahrnehmung, daß Christus und so auch B. sogar eigenthümlich christliche Wahrheiten an alttest. Worte anzuknüpfen pflegen, läßt dies bei der Angabe eines solchen alttest. Datums um so eher erwarten. Nicht mit Unrecht ist daher, wie schon von Philo, das Lachen Abrahams 1 Mos. 17, 17. als Ausdruck der Freude über den ihm so eben in Isaak zuertheilten Segen angesehen worden. So wird denn Abraham hier in jener Reihe der Propheten und Könige mit einbegriffen, von denen es — ebenfalls auf alttest. Zeugniß hin — heißt, daß sie sich gesehnt haben, das messianische Heil zu schauen. — *Καὶ εἶδε κ. ἐχάρη*. Da in der Geschichte Abrahams ein solches Datum nicht vorlag, so hat die protest. Auslegung hier nur an ein Schauen im Glauben gedacht und dasselbe von der im *ἡγαλλιάσατο* liegenden Sehnsucht nur als einen höheren Glaubensgrad unterschieden (Mel., Calv., Pisc., Socc., Lyser u. a.). Wie wenig sich aber so ein rechter Unterschied finden läßt, zeigt die Exposition dieser Erkl. bei B.-Gruß.: „Erwartung schon, dann noch mehr Ahnung habe ihn beglückt“, vgl. Mel. Von RW. und kath. Gr. wird auf das Anschauen in Vorbildern verwiesen, in den drei Engeln, in der Opferung Isaaks u. s. w. (Chryf., Gr., Grot.). Von anderen Gründen abgesehen ließe sich dann doch das *ἡγαλλιάσατο κτλ.* nur erklären, wenn solche typische Anschauung den Patriarchen vorher verkündigt worden wäre. Von Hier. ep. 53. ad Paul., Musc., Beng., Semler, Olsh., Br. Bauer wird ein Anschauen in prophetischer Vision angenommen. Müßte nicht aber diese dann doch etwas Bedeutungsvolleres gehabt haben, als solche proph. Visionen wie Jes. 6. Gz. 1. u. a., und wenn dies, würde das A. T. sie unerwähnt gelassen haben? Noch weniger läßt sich die Erfüllung mit Hofm. II, 2. S. 279. in jener Freude suchen, mit der Abrah. nach

der Geburt Isaaks diesem zur Erinnerung an seine frühere Freude den Namen $\pi\tau\alpha\tau$ beilegte. So bleibt also nur übrig, mit Orig., Bucer, Mald., Lampe, Mosh., Lücke, de W. — auch den kath. Auslegern, welche an eine visio in limbo patrum denken (Gste, Tirin u. a.) — die Worte aus der Voraussetzung einer Theilnahme der Abgeschiedenen an den irdischen Ereignissen zu erklären, wie dieselbe den Engeln 1 Petr. 1, 12. zugeschrieben wird und auch die Erscheinungen von Moses und Elias Luc. 9, 31. andeuten.*) Das $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu\ \omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ wird hiemit allerdings von A. prädicirt, nicht aber als causirt durch seine Gemeinschaft mit Christo.

B. 57. Sie geben dem Worte die am meisten anstößige Deutung. Hatte A. seinen Tag gesehen, so ließ sich dies ja so fassen, als habe er auch A. gesehen. Das 50ste Jahr war das volle Mannesalter 4 Mos. 4, 3.

B. 58. Dem verstockten Hohne gegenüber eine gesteigerte Versicherung dessen, was in dem Hohne Wahrheit war, vgl. zu 6, 57. Allerdings hat er auch den A. sehen können; denn ehe A. war, war er. $\Gamma\epsilon\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ nicht „geboren werden“ (Konnuß, Gr.), so daß das Daseyn vor dessen Geburt bloß als Gegensatz zu dessen Lebenszeit gefaßt würde, auch wohl nicht mit Aug., Mey. „wurde“, womit auf den Gegensatz zwischen dem Entstandenen und nicht Entstandenen hingewiesen würde, sondern „war“, so daß der Gegensatz des zeitlichen und ewigen Seyns ausgedrückt wird. — $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$ die Kirchenv., Ehrhys., Aug. von dem zeitlosen Seyn Gottes, vielmehr das Präs. von dem aus der Vergangenheit in die Gegenwart fortdauerndem Zustande, vgl. zu $\lambda\alpha\lambda\omega$ B. 25. Dieselbe Voraussetzung der Präexistenz wie 6, 63. 8, 42. 13, 3. 16, 28. 17, 5., aber auch bei den Synoptikern in dem Ausdruck $\acute{\omicron}\ \nu\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \tau\omicron\ \acute{\alpha}\nu\theta\upsilon\omega\pi\omicron\nu$,

*) B. & Gr. bemerkt, die socinianische Exegese sei nicht, wie Wolf, Lücke angeben, gewesen: exultaturus fuisset si vidisset. Allerdings erklären Grell, Holzogen: „er sehnte sich mit leiblichen Augen zu sehen: er sah prophetisch und er freute sich“, allein Grell giebt der hypothetischen Fassung doch den Vorzug und zwar eben, weil von einem solchen proph. Gesicht nichts berichtet werde.

namentlich Matth. 23, 37., wo nur die Idee des in der Geschichte Israels wirkenden Logos zur Erkl. ausreicht (vgl. Dorner „Christologie“ I. 90., wo indeß gerade jene Hauptstelle vermißt wird). Von Socin. wurde erklärt: *antequam A. fiat A. i. e. pater multarum gentium, ego sum Messias*. Dr. Paulus: „ehe ein A. in der Welt war, bin ich es, nämlich der, auf dessen Geburtstag sich A. sehr gefreut hat“. Crell, Grot., schwankend auch Paulus, B.-Crus.: „war ich in der Vorherbestimmung Gottes“. Hiegegen ist eingewendet worden, daß vermöge des simultanen Charakters der göttlichen Präsciens und Prädestination in diesem Vorhersehn kein Vorzug liege. Wenn es jedoch bei den Rabb. von Israel oder vom Gesetz heißt, daß es vor der Welt sei, so ist auch damit nur ausgedrückt, daß es virtualiter alles andere Seyn bedinge, eben so das *κατὰ πρόγνωσιν πατρός* 1 Petr. 1, 2. Nur die Parallelstellen können hier entscheidend seyn.

B. 59. Da sie in diesem Worte Blasphemie sehen, schicken sie sich zur Vollziehung der darauf gesetzten Strafe, der Steinigung an, wie 10, 31. *Ἐκρύβη* giebt den Modus an, wie er unbemerkt entgehen konnte, *ἔξῆλθεν* in unmittelbarem Zusammenhange mit *καὶ παράγων* kann nur von einer natürlichen Entfernung verstanden werden: so wird zweifelhaft, ob in dem *ἐκρύβη* ein wunderbares *ἄφαντος γίνεσθαι* liege wie in Luc. 24, 31. *Φεύγει πάλιν ἀνθρωπίνως* sagt Chrys., *tanquam homo a lapidibus fugit* Aug., dagegen sprechen Theod. Herakl., Theoph., Guth. von einem Unsichtbarwerden und diesen Sinn drückt der Zusatz *διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν κ. παρήγεν οὕτως* aus. Im Interesse einer doketischen Christologie des Ev. will Baur diesen Zusatz rechtfertigen, doch sind die äußeren Zeugnisse dagegen, zumal da auch noch Varianten dazukommen und eine Uebertragung aus Luc. 4, 30. die größte Wahrscheinlichkeit hat, vgl. Ehrard Kritik S. 407. Immer aber braucht in *διελθὼν* nichts Docketisches zu liegen, sondern, was auch Luc. 4. anzunehmen ist, nur ein providentieller Schutz Gottes wie K. 10, 39. Jer. 32, 26.

Kapitel IX.

Gesteigerte jüdische Opposition auch gegenüber einem gerichtlich untersuchten Wunder.

B. 1. Wie zu 8, 12. bemerkt worden, so tritt die jüd. Opposition stärker und stärker hervor: diese Erzählung, welche dieselbe in ihrem Widerspruche gegen ein augenscheinliches Wunder darstellt, bereitet die Rede K. 10. vor, welche auf ähnliche Weise den ganzen Stand der Volksleiter rügt und richtet wie Mtth. 23. kurz vor der Katastrophe. Was D. Paulus bei den Wundererzählungen zu vermissen bedauerte — die genaue Untersuchung, ist hier durch eine gerichtliche Inquisition von Seiten der erbittertsten Gegner gegeben. — *Kai παράγωω* könnte wie bei den Synoptikern ein in eine andere Zeit fallendes Ereigniß anknüpfen (Lysér, Jansen), bei Joh. aber muß es als chronologisch mit dem ἐξήλαθε verbunden gedacht werden. Daß die Ruhe dieser Scene mit jener Entweichung nicht wohl zusammenstimme und ebenso auch nicht die Anwesenheit der Jünger (de W.), ist kein zwingender Gegengrund; das Entweichen haben wir im Sinne des Ev. nicht als stürmische Flucht zu denken und die Jünger als gar nicht gefährdet können sich vor dem Tempelthor wohl wieder zusammengefunden haben. Es kommt hinzu, daß jener Teich südöstlich vom Tempelberge am Ausgange des Thropöon lag, und daß die Tempelpforten der Sitz von Bettlern waren (Apg. 3, 3.). Hatte der Mann hier seinen gewöhnlichen Platz (B. 8.), so konnte er auch schon den Jüngern als Blindgeborener bekannt seyn. Die dilemmatische Frage der Jünger ruht in ihrem zweiten Theile auf der — allerdings nicht richtig angewandten — s. Hengst. „Authentie des Pentat.“ II. 244. — Gesetzesstelle

2 Mos. 20, 5.; auf welcher Vorstellung dagegen der erste Theil ruhe, ist streitig. Auf der von der Seelenwanderung (Calv., Beza, Drusius) ruht er nicht. Allerdings wurden von den platonischen Bertheidigern derselben angeborene Gebrechen zum Beweise für die Seelenwanderung angeführt, Sallust de diis c. 21. bei Gale opusc. mythol. S. 279.: *διατί γὰρ οἱ μὲν τυφλοὶ, οἱ δὲ παρειμένοι, οἱ δὲ καὶ αὐτὴν τὴν ψυχὴν κακῶς ἔχοντες τίκονται;* und ebenso die Kabbalisten nach Beer „Lehren und Meinungen der Juden“ II. 135. Auch ist richtig, daß die Rabbinen des Mittelalters und die unter platon. Einfluß entstandene Kabbala die Seelenwanderungslehre kennt. Allein in der Zeit Christi läßt sie sich nicht nachweisen. Man hat sie besonders nach Joseph. de bello Jud. 2, 8, 5. als pharisäische Lehre ansehen zu dürfen geglaubt, aber wenn es dort heißt, daß den reinen Seelen ein reiner Ort im Himmel aufbehalten und sie im Umlauf der Zeiten dann in reine Körper einziehen, so ist es nur eine hellenisirende Darstellung der, wie Dillmann Buch Henoch S. 53. zeigt, schon seit dem 2ten Jahrh. vor Christo verbreiteten Lehre eines seligen Mittelzustandes und einer schließlichen Auferstehung, vgl. de bello Jud. 2, 8, 14.*) Was für das Vorhandenseyn der Lehre im Talmud beigebracht worden (Gfrörer „Jahrh. des Heils“ II. 72.), ist nicht beweisend. Die Ansicht von Präexistenz, aus welcher Cyrill, Grot., Cler., de W. die Vorstellung erklären, könnte an sich darin liegen, falls man nach der Auslegung des platon. Symposion bei Macrobius u. a. auch die Vorstellung eines relativen vorirdischen Sündenfalls statuiren wollte, allein Weish. 8, 20. — wo die einzige biblische Spur dieser Lehre bei den Juden — drückt vielmehr die Idee aus, daß erst die Befleckung des Leibes den Geist verunreinigt hat, die Vorstellung der Gessäer giebt Jos. nicht näher an. Nach den rabbin. St. bei Lightf., wo auf Grund von

*) Unter den reinen Körpern versteht Jos. überirdische; denn auch er theilt die platon. Ansicht von der Befleckung des Geistes durch seine gegenwärtige irdische Hülle c. Apion. 2, 24.

1 Mos. 25, 22. von Versündigungen des Embryo im Mutterleibe gesprochen wird, legen Lücke, Mey. diese Vorstellung bei den Jüngern zu Grunde. Von mir war vorgeschlagen worden (vgl. Leontius, Camero), die Vorstellung aus der Volksansicht zu erklären, welche gewisse leibliche Gebrechen wie bei uns das rothe Haar als Abzeichen betrachtet. Es ist entgegnet worden, daß dafür der Anhalt im Texte fehle: liegt er indeß nicht darin, wenn die Pharis. B. 34. aussprechen, der Mensch sei *ὄλος* d. i. nach Leib und Seele *ἐν ἀμαρτίαις* geboren? Das *ἡμαρτε* würde dann allerdings eigentlich nur für die Aeltern passen, während von dem Sohne es eigentlich hätte heißen müssen: *ἀμαρτωλός ἐστι*. Nach Chryst., Guth., Erhard soll die Frage nach beiden Seiten hin etwas Unmögliches aussprechen: „da das Eine wie das Andere nicht möglich, was sagst du?“ Die zweite Hälfte der Frage enthielt jedoch für die Jünger gewiß keine Unmöglichkeit. Ueber ließe sich mit Crell, Lampe, Luthardt der Sinn hineinlegen: „hat er gesündigt oder, da dies nicht denkbar —.“

B. 3. Wie Chr. Luc. 13. jener Frage eine praktische Wendung giebt, daß nämlich jeder für seine eigene Verschonung Gott zu danken habe, statt Andere anzuklagen, so auch hier. Negativ weist J. die Ansicht zurück, daß die Vertheilung des Uebels in der Welt bloß aus dem Gesichtspunkt der persönlichen Verschuldung zu beurtheilen sei, positiverweise hebt er aus der Mannichfaltigkeit der göttlichen Zwecke, die bei jedem einzelnen Weltereignisse concurriren, denjenigen hervor, welcher ihm hier am nächsten liegen mußte: daß diese Blindheit durch seine leibliche und geistliche Heilung ein Mittel der Verherrlichung Gottes werden sollte — die schönste Theodicee, denn, nachdem der Blinde vermittelt seiner Heilung auch zur geistigen Genesung gelangt war, wird er nicht auch mit seinem Verhängniß vollkommen ausgesöhnt gewesen sehn?

B. 4. 5. Durch die Frage war die Aufmerksamkeit J. auf den Unglücklichen gerichtet worden und er will auch diese Gelegenheit nicht vorübergehen lassen. Der Ausspruch ist im Hinblick auf seine nahende Katastrophe gethan und

daraus wohl auch die Voranstellung des ἐμέ zu erklären. Statt desselben wird ἡμᾶς gelesen von BCL Copt. Cyrill. Allerdings könnte dies, weil eine Mitbeziehung auf die Jünger unpassend erschien, in ἐμέ verwandelt worden seyn (Mey.); da jedoch BD bei πέμψαντός με die Beziehung auf Jesum festgehalten haben, so ist auch das ἐμέ als gesichert anzusehen. — Νύξ — ἡμέρα = Leben — Tod, vgl. Birke Aboth. 2, 19.: „R. Tarphon sprach: der Tag ist kurz, der Arbeit viel — der Meister drängt“. Chryf. contextwidrig: „die Zeit wo man noch an mich glauben kann — wo nicht“; Luthardt: „ἡμέρα die Zeit seiner Weltgegenwart, welche die seiner Heilswürksamkeit — νύξ die Zeit seiner Trennung von der Welt, wo die Heilsmöglichkeit aufhört“. B. 5. könnte diese Auffassung begünstigen, aber das οὐδεὶς ist doch entschieden dagegen. — B. 5. Φῶς, sein Beruf als geistliches Weltlicht 8, 12. wird hier auch auf das physische Licht ausgedehnt, wie das physische und geistige B. 39. und Matth. 11, 5. in einander gehen. Ὅταν Vulg., Luth. u. d. m. quamdiu, wogegen Zw., Lampe und Fr. in Marcum S. 86. und danach auch Lücke, de B.: quandoquidem, Mey.: wenn. Da ὅταν = ὅτε ἂν den temporalen und hypothetischen Charakter in sich vereinigend = zur Zeit, wann d. i. dem Sinne nach, so läßt sich bei dieser Bedeutung stehen bleiben. Die causale Bed. ist allerdings gesichert durch Thuchyd. I. 141. 142. Arist. de mundo c. 4. ed. Becker T. I. S. 395. und es ließe sich auch erklären: „da ich einmal in der Welt bin“. Die Wiederholung des τοῦ κόσμου zum Nachdruck.

B. 6. 7. Hier befremden die äußerlichen Manipulationen, der Teig und das Abwaschen in Siloah. Es wird darüber nicht geurtheilt werden dürfen ohne Berücksichtigung analoger Wunderheilungen im N. u. N. T. mit Hülfe äußerer Mittel 2 Kön. 4, 41. Jes. 38, 21. Marc. 7, 33. 8, 23. Die Heilkraft des Speichels bei Augenleiden wird auch bei den Alten erwähnt Serenus Sammonicus carmen de medicina c. 13. B. 225.: si tumor insolitus typho se tollat inani, turgentes oculos vili circumline coeno vgl. die Rabb. bei Lightf. 3. d. St. Steht dieses

fest, so wird man sich weder versucht fühlen, allegorische Zwecke anzunehmen, wie die Kirchenv. und neuerlich Luthardt, noch auch, wie Ehrhsh., Theoph., Mel., Calv., ethische: den Zweck, durch den Gang nach dem Teiche die Aufmerksamkeit der Leute mehr zu erwecken, oder den Glauben des Blinden auf die Probe zu stellen, wie einst Naeman durch Elisa geprüft wurde 2 Kön. 5, 12., oder jenem noch schwachen Glauben an der äußeren Handlung einen gewissen Halt zu geben. Man wird dabei stehen bleiben müssen, daß, wie bei magnetischen Heilungen, auch bei Heilungen Jesu und der App. der Blick, die Hand, der Speichel als Conductoren der Heilkraft anzusehen sind, vgl. m. vermischten Schriften I. 80. So Mey. Schon Nonnus giebt dem $\pi\eta\lambda\acute{o}\varsigma$ das Prädikat: $\varphi\alpha\epsilon\sigma\varphi\acute{o}\rho\omicron\nu$. Es ist wohl möglich, daß wie bei dem Blinden Marc. 8, 23. die Heilung stufenweise vor sich gegangen (Neand.), daß schon nach der Auflegung des Speichels das Hingehen nach dem Teiche ihm möglich wurde (wiewohl immerhin auch an einen Führer gedacht werden mag, wenngleich derselbe nicht ausdrücklich erwähnt wird), und daß er erst nachher ganz geheilt von demselben zurückgekehrt ist. Dem Teiche nämlich werden noch jetzt Heilkräfte zugeschrieben (Robinson II. S. 155.). — $\text{N}\iota\psi\alpha\iota$ $\epsilon\iota\varsigma$ prägnant, entweder das Hineinsteigen mit einschließend, oder nur das Hineintauchen in das Wasser, wie wir sagen: „in ein Becken sich waschen“ vgl. Winer S. 369. $\text{T}\omicron\upsilon$ $\Sigma\iota\lambda\acute{\omega}\alpha\mu$ von der Gegend um den Quell wie Luc. 13, 4. Joseph. de bello Jud. 2, 16, 2. 6, 7, 2. — $\text{A}\pi\epsilon\sigma\tau\alpha\lambda\acute{\mu}\epsilon\nu\omicron\varsigma$. Was zunächst die grammatische Richtigkeit der Deutung anlangt, so hatte Lücke 1 A. die gramm. Unkunde des Gv. beklagt: „gern möchte man dem Joh. zutrauen, er habe seine Muttersprache richtiger verstanden“. Es war in meinen Beiträgen zur Spracherklärung des N. T. S. 120. darauf hingewiesen worden, daß das v in $\text{v}\text{v}\text{v}\text{v}$ als aufgelöstes Dag. forte anzusehen und daß alsdann das Wort entweder als abstr. = vvv effusio, der Guß, d. i. „das Ergossene“, oder auch wie die Form vvv vvv passivisch = der Gesendete sei. Für die erstere Auffassung entscheidet sich auchwald „ausführl. Lehrbuch“

S. 349. 6 U. Was will indeß der Ev. mit dieser ethymologischen Bemerkung? Je auffallender diese Sendung, desto näher lag es für ihn, etwas Bedeutsames in dem Namen des Teiches zu suchen: am nächsten lag nun die Hinweisung auf das Providentielle, daß der Teich den Namen ἀπόστολος führte, so daß diese Vollendung der Heilung durch den Teich insofern ebenfalls als Heilswürkung des Messias angedeutet wurde (Hebr. 3, 1. Chrys., Beza, Neand.). Oder — sollte der Ev. den Namen als eine Prophetie auf diese Sendung angesehen haben? (Guth., Beng., Mey.)

V. 8—12. Die Erzählung so detaillirt, als ob sie aus dem Munde des Blinden selbst geflossen wäre; namentlich trägt die unbestimmte Art von Jesu zu sprechen ganz das historische Gepräge. In diesem Berichte die einzelnen Umstände mit Baur „aus bestimmter Absicht“ fingirt seyn zu lassen, erscheint das Aeußerste von Mangel an historischem Sinne.

V. 13—15. Die Frage V. 12. kam nicht aus böser Absicht, sondern aus Neugierde; auch daß sie ihn zu den Pharisäern führen, scheint nicht aus Böswilligkeit hervorzugehen, sondern ebenso wie die Anzeige des Geheilten 5, 15. aus sklavischer Abhängigkeit von den Hierarchen, von welchen sie ein Urtheil über das anscheinende Wunder erwarteten. — V. 15. Daß die Heilung am Sabbath vollzogen worden, wird erst von den Pharisäern als Hauptpunkt hervorgehoben. Als eine Privatversammlung (Ebr., Mey.) können diese *Ἰουδαῖοι*, welche nachher *Ἰουδαῖοι* heißen, nicht wohl angesehen werden: sie inquiriren als Behörde und excommuniciren (V. 22.). Paulus, Lücke denken an eines der 2 kleinen Synedrien in Jerusalem, allein es handelt sich hier um das Urtheil über einen Wunderthäter resp. Propheten, so daß nur an das große Synedrium gedacht werden kann: von diesem konnte auch allein die Excommunication aus dem *בית דין* ausgehen. Ob nun dasselbe auch am Sabbath Sitzungen gehabt, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden (s. S. 51.). Doch ist's wahrscheinlich, nur unter der Voraussetzung, daß nicht geschrieben wurde. Der Schluß von Lücke, daß das Erzählte erst auf den folgenden Tag fallen könnte, ist mithin prekär. — V. 14. 15. Alle Heilun-

gen am Sabbath außer bei נפשו כפס d. i. „Lebensgefahr“ waren untersagt, daher — wenngleich nicht einstimmig — auch das Speichel- und Salbeauflegen auf das Auge zu medicinischen Zwecken (Gemara tr. Schabbath f. 108, 2. Aboda Sarah f. 28, 2.), namentlich aber das, was der Talmud mit הרפא bezeichnet d. i. „Aufweichen“ (Mischna Schabbath c. 22, 3. 1, 5.), daher hier auch nur das πηλὸν ποιεῖν hervorgehoben wird.

B. 16. 17. Einige von den Richtern halten sich nur an die Thatsache des Wunders, andere stützen sich nur auf die Uebertretung des Rituals als Gegengrund. *Παρά τ. Θεοῦ*, in den Selbstzeugnissen Jesu mit *εἶναι, ἔρχεσθαι* in tieferem dogmatischen Sinne gebraucht 6, 46. 16, 28. 17, 8., hier nun mit der Hindeutung auf die übernatürliche Qualität seiner Wunderkraft (B. 31.), daher auch hier *ἀμαρτωλός* den Gegensatz bildet. — Nun wenden sie sich an den Menschen selbst — nicht bloß die feindseligen (Apollin.) in ihrem Interesse, auch nicht bloß die wohlgesinnten (Chryst.) in dem ihrigen, sondern beide Theile, um hier nach ihren Wünschen einen Anhalt zu gewinnen. — *Ὅτι ἤνοιξε* wie 2, 18. — *Ὅτι προφήτης ἐστίν*. Durch die verschiedenen Züge der Erzählung hindurch geht ein constanter Charakter des Mannes: gerade, derb und dabei flug. So hält er gleich hier mit seiner Meinung nicht zurück.

B. 18—23. *Οὐκ ἐπίστευσαν — ἕως ὅτου*. Darauf daß sie nachher es glauben (Me h.), läßt sich aus den Worten hier nichts schließen, ebensowenig als aus dem *ἕως οὗ* Matth. 1, 25. ein solcher Schluß gilt. Daß sie auch nachher in gleichem Maße feindselig bleiben, deutet darauf, daß sie an die Blindheit von Geburt nicht geglaubt haben können, wiewohl sie B. 34. in der Leidenschaft sich selbst widersprechen. Die Frage ist eine dreifache, ob es ihr Sohn, ob er, wie die Aeltern behaupten (*ὃν ὑμεῖς λέγετε*), blind geboren worden, wie er sehend geworden? Nur auf die ersten zwei Fragen antworten die Aeltern, auf die dritte nicht — nicht sowohl aus Unglauben an das Wunder als aus selbstüchtiger Vorsicht, zugleich giebt sich bei ihnen wie beim Sohne die Mißstimmung gegen die Hierarchen zu erkennen. — B. 22. *Συνετέ-*

Ἰερω wird von Mehreren von einer bloßen Verabredung verstanden, welche später erst zu einem Beschluß erhoben worden sei (de W., Meh.): wenn sie aber noch nicht zum Beschluß erhoben war, so war sie auch noch wirkungslos und hätte nicht Bedeutung genug gehabt, um in's Volk auszukommen und Besorgnisse unter demselben zu verbreiten, vgl. Neand. Das Wort ἀποσυνάγωγος hat auf Untersuchungen über den jüd. Bann geführt, wobei auch die neuesten noch (z. B. Rüetschi in Herzogs Enchkl.) auf die alten Autoritäten, auf Drusius, Lightf. verweisen, das Genauere aber sich in Gildemeister „Blendwerke des Rationalismus“ 1841. findet. Hiernach kennt die Mischna noch nicht mehrere Grade, sondern nur Eine Excommunication, das כרת, mit den Folgen, daß der Excommunicirte sich nicht scheeren, waschen, auch nur einen äußeren Tempelraum betreten durfte. Die Dauer hing von der Reue ab; verhängt wurde sie vom Vorsitzenden des großen Synhedriums. Bei dem bibl. Ausdrucke ἀποσ. γίνεσθαι theilen sich die Ansichten, ob es bloß den Ausschluß aus dem Synagogengottesdienste der einzelnen Gemeinde bezeichne (Vitringa de synag. vet. S. 741. Witsius Miscellanea II. 49.), oder den Ausschluß aus dem כרת, dem Gemeindeverbande (Selden de synedr. I. 7.). Aber der erstere trat nur als Ersatz ein, nachdem der Tempel nicht mehr bestand. Ueberdies war die Anerkennung Jesu als Messias ein solches Vergehen, daß nur an den Ausschluß aus dem Gemeindeverbande gedacht werden kann.

B. 24—27. Sie versuchen durch ihre hierarchische Autorität ihm zu imponiren. *Δὸς δόξαν τ. θ.* eine Art Adjurationsformel, womit durch Hinweisung auf einen die Pflichtwidrigkeit rächenden Gott zur Wahrhaftigkeit (Jos. 7, 19.) und zu jeder andern religiösen Pflicht (Esr. 9, 8.) ermahnt wird. — B. 27. *Μὴ καὶ ὑμεῖς κτλ.*, nicht Ausdruck freudiger Ueberraschung (Paulus), sondern Sarkasmus eines geraden und derben Charakters.

B. 28—34. *Πόθεν ἐστίν*, diese Milde des Ausdruckes nicht sowohl, weil sie selbst getheilte Meinung waren, als weil sie ihm jedwede höhere Autorität und Macht abspira-

chen. — B. 30. Ἐν τούτῳ 4, 37. „bei dieser Sache“ hat seine nähere Erklärung in dem καὶ ἀνέωξε κτλ. „wo die Heilung eines Blindgeborenen bewirkt worden“. Das γάρ in der Frage „denn doch“ Winer S. 396. Wunder werden aus dem Gesichtspunkte der Gebetserhörung betrachtet. Homer Ilias 1, 218.: ὅς κε θεοῖς ἐπιπέειθῆται, μάλα τ' ἔκλυον αὐτοῦ. — Οὐδέν sc. τῶν τοιοούτων. — B. 34. Sie antworten mit einer Schmähung. Ὀλος kann nicht = ὄλως sehn (de W., Luthardt), da ἐγενήθησθε dabei steht, es muß auf Leib und Seele gehen und weist dies also auf die Beschuldigung, daß sein Gebrechen ein Abzeichen sei, vgl. zu B. 2., Chrhf.: παραδηλοῦντες ὅτι διὰ τοῦτο γέγονε τυφλός. — Ἐξέβαλον ἔξω kann das Hinausstossen — nicht aus dem Tempel (Chrhf.), sondern aus dem Sitzungssaal bezeichnen (Beng., Men., B.-Gr.) oder aus der Gemeinde. Das im N. T. und im Rab. für den Bann gebrauchte Wort בְּרִיבָּ (Esr. 10, 8.) entspricht vielmehr dem ἀφορίζειν Luc. 6, 22., doch kommt das gleichfalls gebrauchte בְּרִיבָּ vgl. בְּרִיבָּ mit ἐκβάλλειν überein, und Joh. selbst braucht ἐκβάλλειν ἐκ τ. ἐκκλ. 3. Joh. 10., vgl. den sonstigen Gebrauch von ἐκβάλλειν ἔξω 6, 37. 12, 31. Auch läßt sich, zumal nach einem Beschlusse wie der B. 22. erwähnte doch nicht glauben, daß sie einen so dreisten Anhänger Jesu straflos hätten gehen lassen, und überdies spricht B. 35. eher für eine bedeutende Strafe.

B. 35—38. Des bewiesenen Glaubensmuthes wegen hält J. ihn für würdig, die volle Wahrheit zu vernehmen. In der Frage Jesu liegt, daß dieser Glaube in seinem Vernehmen vor dem Synedrium liege. Σὺ wird von Chrhf., Beng. mit Nachdruck gelesen: tu, quamvis alii non credant, doch steht es auch sonst nachdrucklos voran (8, 33. 18, 34.). — B. 36. Das καὶ vor der rasch einfallenden, daher anschließenden Frage auch 14, 22. Marc. 10, 26. Die vertrauensvolle Antwort zeigt, daß er Jesum erkennt: es mögen ja auch anknüpfende Worte vorangegangen sein. Ahnend, worauf J. hindeute, will er wohl ein Selbstzeugniß desselben hervorrufen. Das doppelte καὶ in der Antwort Christi wie 6, 36. Ὅραν von der Erfahrung bei

der Heilung wie 6, 36. 15, 24., nicht von dem Anfsichtigwerden bei der Begegnung, welches in diesem Falle kaum Bedeutung genug hatte, um durch das doppelte *καί* von dem Sprechen unterschieden zu werden.

B. 39. Den sich darbietenden ergreifenden Contrast zwischen dem geistig und leiblich blinden aber empfänglichen Menschen und den unterrichteten aber verstockten Schriftgelehrten stellt der Erlöser wie bei ähnlicher Veranlassung Matth. 11, 25. unter den Gesichtspunkt eines der göttlichen Endzwecke bei seiner Erscheinung. B. 40. führt darauf, daß sich hier die Rede an die Jünger wendet. *Κρίμα* nicht „das verdammende Gericht“, wie Chrys.: *εἰς μείζονα κόλασιν* (weil ihre Verstockung gegen Jesum sie desto mehr verdammt habe), nicht „zur Scheidung“ (Aug., Zw., a Lap.), denn die Grundbedeutung ist schon verwischt, auch nicht *justum iudicium* (Beza) im Gegensatz zu den pharisäischen, sondern „der Gerichtsakt, welcher sich, und zwar nach beiden Seiten hin, als ein Selbstgericht vollzieht“ vgl. 3, 19. Von dem Blindgeborenen hat der sententiöse Spruch seinen Ausgang genommen, daher die *μὴ βλέποντες* voranstehen. *Μὴ βλέποντες* und *βλέποντες* — gemäß unserer Fassung des Folgenden — beides von dem physischen und geistigen Gesicht zugleich. *βλέποντες* heißen die Schriftgelehrten als die, welche die *κλεις τ. γνώσεως* haben, Luc. 11, 52. vgl. Röm. 2, 19. und die rabbinische Benennung der Schriftgelehrten *חֲרָשׁ* d. i. der Sehende. *τυφλοί* geistig, doch gewissermaßen auch physisch (Buc., Meand.): sie waren ja mit sehenden Augen blind. — *Γίνονται* „er ist recht blind werden durch die Verstockung“, vgl. *εἰς πτώσιν* Luc. 2, 34.

B. 40. Die Pharisäer, nicht treulose frühere Jünger (Chrys.), nicht Bessergesinnte (Calv.), sondern die nachziehenden Aufflurer aus Jerusalem Luc. 5, 17. Hätten sie *τυφλοί* in physischem Sinne genommen (Chrys., Theod. Mops., Zw.), so wäre die Frage zu abgeschmackt, vielmehr, wie schon Chr., im geistigen Sinne. Auch ist nicht sowohl an das letzte *τυφλοί γίνονται* angeknüpft, also = „Blindgewordene“ (Hunnius, Stier): sie meinen unter die der geistigen Hülfe von Jesu bedürftigen *μὴ βλέ-*

ποντες gezählt zu werden, und bei der Prärogative des Sehens, die sie für sich in Anspruch nehmen, ist ihnen dies die größte Schmach, daher das *καί*: „bedürfen etwa auch wir, wie das unwissende Volk (7, 49.), daß uns erst von dir der Staat gestochen werde?“

B. 41. *Εἰ τυφλοὶ ἦτε*. Die Frage ist, ob ihnen hiemit ein Sehen beigelegt werde, also ein gewisser Vorzug, der ihnen zum Verderben gereicht. Es ist nicht zu leugnen, daß die Stellung der Schriftgelehrten zur Quelle der Heilserkenntniß vom Erlöser als ein Vorzug angesehen wird (Luc. 11, 52. Joh. 3, 10.), wie sie denn auch Matth. 11, 25. nicht bloß *συνετοί* heißen, insofern sie sich selbst als solche ansehen, sondern als solche, die es dem ὄχλος ἀγράμματος gegenüber wirklich waren. So sind ja auch auf dem praktischen Gebiete, wo die *δίκαιοι* den *ἁμαρτωλοὶ* gegenüber treten, die *δίκαιοι* relativ Gerechte, und die *ἁμαρτωλοὶ* grobe Sünder, Zöllner (Matth. 9, 1. vgl. den ältesten Bruder Luc. 15, 29.), freilich aber sind es eben damit auch Solche, welche an dieser *δικαιοσύνη* und *σύνεσις* genug zu haben meinen. Die Erinnerung an jene Parallelen hat nun auch viele Ausleger bewogen, in den Worten *εἰ τυφλοὶ ἦτε* die Anerkennung eines relativen Vorzugs zu sehen (Chr., Zw., Buc., Olsh., Lücke, Neand.): „Fehlte euch in der That alle Fähigkeit, Göttliches zu erkennen“, oder besser: „Wäre euch nicht gegeben, eine gewisse Einsicht in die Heilswahrheit zu besitzen“. Nach dem Kanon Luc. 12, 47. muß nun durch diese ihre Einsicht, ihre — nicht Sünde, sondern ihre Schuld (15, 22. 24. 19, 11.) sich verstärken, und diese Schuld wird nach dem Contexte und nach 15, 22. keine andere seyn, als die des Unglaubens. Modificirend de W.: „Wäret ihr unwissend, irrend — mit der Nebenvorstellung der Empfänglichkeit — so fände ein geringeres Maas der Anrechnung eurer Sünden statt“, aber — der Context weist eben auf keine andere Sünde als auf ihre ungläubige Verstockung. — Von dieser Fassung sehen sich indeß Andere genöthigt abzugehen (Calv.) durch das *λέγετε*. Da hiemit das Sehen nur als ein vermeintliches bezeichnet ist, als ein

subjektives, so glaubt man auch τυφλοί so nehmen zu müssen: „Wenn ihr euch für Blinde hieltet“ (Aug., Calv., Brenz, Mey., Stier). Dann ist es am angemessensten unter ἀμαρτία die Sünde zu verstehen entweder speciell entsprechend der τυφλότης, wie B.-Cr., Beng.: pecc. est etiam in intellectu, nam caecitas visum afficit, oder im Allgemeinen. So würde der Sinn entstehen, den Aug. ausdrückt: quia dicendo videmus medicum non quaeritis, in caecitate vestra remanetis, Beng.: visum peteretis et pecc. vestrum jam desiisset. Daß pecc. in sp. s., wenigstens im lutherischen Sinne, liegt hierin nicht, wie Buc., B.-Cr., Stier meinen.

Kapitel X.

- 1) Abschließendes Strafurtheil über die jüdische Opposition B. 1—21.
- 2) Abschließendes Selbstzeugniß Jesu vor derselben B. 22—42.

B. 1. 2. Vgl. Chr. Fr. Friszsche Comment. de Jesu janua ovium eodemque pastore, in Fritzschorum opuscc. — Die Rede setzt sich fort, die Angeredeten sind, wie es scheint, auch hier die Pharisäer (s. B. 6. vgl. zu 9, 1.). Die Veranlassung giebt der Blinde, welcher der Stimme seiner Volksleiter nicht Gehör gab, wohl aber der Jesu. Daher zunächst die Unterscheidung der rechten Volksleiter von den falschen, je nachdem sie zur rechten Thür eingehen oder nicht, und das Verhalten der Schafe zu beiden; als darauf nicht eingegangen wird, folgt nach einer Pause in einem neuen Ansage: wie der Sinn Christi die rechte Thür für die Hirten sei, endlich wie er selbst der rechte Hirte im absoluten Sinne. — Die *παροιμία* (B. 6.) hat wie die Kap. 15. nicht sowohl den Charakter der Parabel, welche ein Ereigniß erzählt, bei dem es auf Anwendung des Grundgedankens abgesehen ist, als den einer Allegorie, welche ein Verhältniß darstellt und kunstgerechterweise in allen ihren Zügen bedeutsam ist (Wilke Rhetorik des N. T. S. 109.). Daher läßt sich auch nicht B. 1—5. als *παράδειγμα* der Parabel und B. 8. f. als deren Ausdeutung ansehen, vielmehr findet ein dreifacher Fortschritt des Gedankens statt. Vermißt man auch in etwas die straffe Haltung, beziehungsweise Sonderung der Gedanken (vgl. B. 9.), so ist doch mit nichts angedeutet, daß eine ursprüngliche Parabel, durch die Hand des Ev. in diese flüssigere Form umgesetzt sei (Strauß): auch in den Synoptikern finden sich allegorisch gehaltene Redestücke

Matth. 12, 43f. Luc. 14, 28f. — *Αἰλή*, caula, ein von niedriger Mauer umschlossener unbedeckter Raum, hier Bild für die abgezäunte Theokratie, vgl. *φραγμός* Matth. 21, 33. und der Gegensatz zu den Herden außerhalb der *αἰλή* B. 16. Das Schaf, die des Schutzes vorzüglich bedürftige, aber auch leitfame, dem Führer sich anschließende Thierart, auch im N. T. Naturbild für die Gemeinde Ps. 100, 3. 95, 7. 77, 21. — *Διὰ τ. Θύρας*. Da nach B. 6. die Pharisäer ihn nicht verstanden haben und B. 8. mit dem *ἐγὼ εἰμι ἡ Θύρα τ. προβ.* beginnt, so hat die Auslegung seit Aug. mit wenigen Ausnahmen dort die Deutung dieses *Θύρα* gefunden. Welcher Gedanke wäre aber hiemit ausgedrückt? Nach der gemeinsamen Angabe jener Ausll., auch Meth.'s, des letzten Vertreters der älteren Ansicht, dieser: verordnet und berufen müsse von Jesu seyn, wer ein rechter Volksführer seyn wolle. Dieser Gedanke hat nun auf die pharisäischen Lehrer so wenig Anwendung, daß auch die älteren Ausll. nur das ministerium eccl. christ. in's Auge fassen. Eine befriedigende Antwort giebt nur de W. zu B. 7.: „nur in seiner Wahrheit, auf seinem Wege kann man dahin gelangen ein rechter Hirt der Gläubigen zu seyn“. In diesem Sinne hat er sich ja 14, 6. den Weg genannt. Daß er namentlich die selbstverleugnende Liebe hiemit meint, zeigt der Gegensatz des *κλέπτῃς* und die Beschreibung des guten Hirten von B. 11. an. Aber daß Christo schon hier diese bestimmte Deutung vorgeschwebt, dazu ist sie doch im Zusammenhange dieser Gleichnißpreda zu speciell. Vielmehr ist hier die Thür — dem Gleichniß gemäß — nichts anderes als der rechte, Gottgewollte Zugang, wobei gedacht ist an die hingebende Liebe zu den Schafen. Als aber auf diese Wahrheit nicht eingegangen wird, tritt erst der Gedanke in konkreter Anwendung auf ihn selbst auf. Sehr richtig Luthardt: „da das Bild auf dem Gegensatz zu den Phar. beruht, welche Hirten seyn wollen, so daß sie ihn verwerfen, und es sind in ganz anderer Gesinnung als die seinige gegen Israel ist, so ist damit die doppelte Anwendung im Folgenden, daß er nämlich sowohl die rechte Vermittelung alles Hirtenberufes in Israel, als auch der eigentlich rechte Hirt

selber sei, bereits angelegt". So ist denn also nach dem Vorgange von Ehrhfs., Mald., Grot. von allen Neueren, mit Ausnahme von Mey., wenn nicht schon in B. 8., doch gewiß B. 9. eine Wendung des Gleichnisses anerkannt worden, Ehrhfs.: *εἰ δὲ λέγει προιών τ. θύραν ἑαυτὸν εἶναι πάλιν, οὐ χρὴ θορυβεῖσθαι*. Nicht *θύρα* ist zu deuten, sondern *διὰ τ. θύρας*. — *Ἀλλαχόθεν*, Ehrhfs.: *ὑπερπηδησαι βουλόμενος*. *Ἀησιῆς* Verstärkung von *κλέπτῆς*, in beiden das der selbstverleugnenden Liebe entgegengesetzte Moment der Selbstsucht, vgl. B. 10. und Jer. 23, 4. „Hirten vor denen man sich nicht zu fürchten braucht“, Ez. 34, 8.: „Hirten die sich selbst weiden“.

B. 3. Im Inneren wachte ein Knecht, welcher den sich meldenden Hirten den hölzernen Riegel hinwegschob. Lücke, de W. verzichten auf die Ausdeutung des *θυρωρός*: ungesucht bietet sich aber die Beziehung auf den dar, welcher den Zugang zur Gemeinde vermittelt, theils äußerlich (de W.), namentlich wohl aber innerlich, und dies ist nach dem Ev. nicht sowohl der h. Geist, auf welchen mit Aug., Herakl. die Meisten hinweisen, auch nicht nach Luth., Lampe der Gesetzesprediger, sondern nach 6, 44. 45. der Vater, welcher innerlich dem Empfänglichen sein Bedürfnis lehrt, so daß er zu dem Heilande hingeführt wird. — *Τὰ πρόβατα*, innerhalb des Gleichnisses entweder nach der Vorstellung, daß nur die Schafe eines Hirten in dem Gehege sind, welche sämmtlich seine Stimme hören und keine anderen sind als die *ἴδια* (so die Meisten), oder von diesen verschieden, indem die Letzteren nur einige seiner Hülfe besonders bedürftige seyn sollen (Beng.), oder aber so, daß verschiedene Abtheilungen in der Hürde befindlich und der Hirt nur seine eigenen ruft, in welchem Falle dann ebenfalls *τὰ πρόβ.* der Sache nach von den *ἴδια* nicht verschieden, wie B. 4. und 8. zeigt, (anders Mey.), oder, was uns als das Richtigere erscheint — da eine Mehrheit von Herden weder im Gleichniß angedeutet ist, noch in der Natur der Sache begründet wäre: es ist nur Eine Herde im Gehege, durch innere Verwandtschaft dem Hirten innig angehörig, so daß zwischen beiden ein gegenseitiges

Verständniß stattfindet, diese allein sind die ἐμὰ προβ. B. 26. 27. So sind B. 16. die ἄλλα προβ. nicht alle Heiden, sondern die *δισκορπισμένα τέκνα τ. Θεοῦ* 11, 52. Nicht also omnes praedestinati (Aug., Lampe) sind diese προβ., auch nicht: omnes, qui in eccl. sunt (Mald.), sondern: omnia membra viva eccl. (Calv., Tarn., Mosh., Stier). Ἴδια heißen sie B. 12. im Gegensatz zu einem nur zeitweiligen Besitze, vom Vater nämlich sind sie ihm zum Eigenthum gegeben 6, 37. 17, 6., vgl. auch ἔχω B. 16. — ohne Bild: sie sind auf Christum angelegt, um durch den Sohn zum Vater zu kommen. Um so weniger darf mit Luthardt das Verstehen dadurch motivirt werden, daß sie „das alte bekannte Bibelwort von ihm hören, das sie von je auf die Weide gerufen“. — Diese ruft er κατ' ὄνομα, das ist nicht „beim Namen“, sondern „je nach ihrem Namen“ — gemäß jener namentlich bei den Hirten der Alten üblichen Gewohnheit der Benennung der Schafe — womit nicht auf die nomina praedestinatorum (Aug.) hingewiesen, sondern nur die Innigkeit der Bekanntschaft ausgedrückt wird — wenn man will: die Anziehungskraft Christi je nach dem individuellen Bedürfniß (Luther). Das hier Gesagte hatte sich an dem Blinden erfüllt.

B. 4. 5. Statt τὰ ἴδια προβ. ist zu lesen πάντα. Ἐμπροσθεν πορεύεσθαι: Er ist der Wegweiser, sie folgen seinen Fußtapfen, da sie seine Stimme als eine ihnen befreundete erkennen. — Ἀλλοτρίω, die Antithese dient nur zur Verstärkung des positiven Gedankens.

B. 6. 7. Παροιμία, eigentlich Sprüchwort, die Sprüchwörter aber häufig bildlich, Basilius hom. in prov. Sal. init.: παρὰ δὲ ἡμῖν παροιμία ἐστὶ λόγος ὠφέλιμος μετ' ἐπικρύψεως μετρίως ἐκδεδομένος. — Das Nichtverstehen eben so wenig als 8, 27. vom bloßen Wortverstande, vielmehr vom Verschließen gegen die Wahrheit, daß sie nicht die rechten Volksführer sehn sollen. — Das πάλιν bezeichnet den Anfang eines neuen Redensatzes (so schon Heum.), den gegen die Wahrheit sich Verschließenden wird die Anerkennung einer ihnen noch härteren zugemuthet, vgl. zu 6, 53.

B. 2. hatte darauf hingewiesen, daß die rechte Gesinnung den rechten Hirten machen müsse. Da nun Christus es ist, der mit dieser vorangeht, so ist er auch die Thür, durch welche die Hirten in dem zu B. 2. angegebenen Sinne zur Herde eingehen sollen. Wer nicht in diesem Sinne eingeht, ist ein κλέπτῆς. Auf mangelhafter Auffassung des Fortschrittes beruht es, wenn Chr. s., Beza, Lampe, Seml., Fr. wegen B. 9. hier erklären „die Thür für die Schafe“. Auch hier ist es vielmehr: „die Thür für die Hirten zu den Schafen“. Unrichtig aber ist die zu dieser St. von Luthardt (vgl. Calv.) gegebene Motivirung: „auf Grund des im zukünftigen Messias verheißenen Heils sollte jeder Hirte auftreten“: das ἐγὼ in dem δι' ἐμοῦ nämlich kann nicht auf den verheißenen Messias gehen, sondern nur auf den in der Geschichte aufgetretenen, wie schon aus dem πρὸ ἐμοῦ erhellt.

B. 8. Die ausnahmslose Allheit, welche in dem omnes quotquot sunt liegt und die Worte im Sinne Marcions und der Manichäer auf sämtliche Propheten auszudehnen fast zu nöthigen scheint, läßt, wie de B. meint, in denselben „die Weisheit und Milde Jesu vermissen“, nach Hilgf. einen starken Beweis des Antijudaismus des Ev. darin erkennen. So ist denn theils an der Lesart geändert, theils gewaltsam erklärt worden. Von cod. D. wird πάντες ausgelassen, von EFG u. a., Bulg., das πρὸ ἐμοῦ (auch nach Camerar., Grot., Beng., Mich.), aber das Gewicht der Gegenzeugen ist zu stark, als daß man nicht in diesen Auslassungen bloß das Interesse einer hermeneutischen Erleichterung suchen sollte. Unter den gezwungenen Erklärungen hat die weiteste Verbreitung die von Aug. tract. 45.: πρὸ = praeter, d. i. sine me, me neglecto (Luth. XI, 1520., Mel., Camer., Bull., Elsner, Baier, thes. nov. phil. theol. II. 523., Kling), oder auch: qui per superbiam praecedere voluerunt, d. i. antequam a me intromitterentur (Tarn., Cal.), oder „anstatt demüthig hinter mir zu gehen“ (Gr. Schmidt), Luthardt: „so daß sie ihre Person mir voranstellen“. Am erträglichsten noch v. Gerlach: „wer einsteigt, ehe er an die Thür ge-

Kommen". Viele denken an falsche Messiasse und nach Einigen soll *πρό* „anstatt“ heißen (Chrys., Cyr., Mald., Grot., Mosh., u. v. a.): ohne diese Sprachwidrigkeit würde man dann besser auf das *ἐγώ* den Nachdruck legen: „ich und kein Anderer“ und mit Guth., Cr., Beza, Pisc. in engem Anschlusse an B. 7. erklären können: *aliud ostium ostendentes*. Daß jedoch falsche Messiasse vor Christo aufgetreten, ist weder nachzuweisen, noch wahrscheinlich. Manche legten schon in das *ἦλθον* die Bed. des „Eigenmächtigen“ (Jer. 23, 21.), so Th. Heracl., Aug. c. Faustum 1. 16., c. 12., Hier. in Hos. c. 7. — Genau zugesehen ist der Anstoß doch nicht so groß, als er scheint. Daß Moses- und die Proph. nicht mit eingeschlossen sind, zeigt R. 5, 39. 45. Die nächste Beschränkung, welche nun zu machen, ist die auf das gleichzeitige Lehrergeschlecht, *ἦλθον* vom Auftreten der Lehrer Matth. 11, 18. 17, 12., Cocc.: *quos inveni ante me pastores agentes*. Daß diese Beschränkung auch durch das *εἰσὶ* gerechtfertigt werde, statt *ἦσαν*, läßt sich nicht gerade sagen, da ja das Präs. auch von dem gebraucht werden kann, was von einem vorgegangenen Subj. ein für allemal gilt. Das *πάντες* in popularer Hyperbel für *πολλοί* ist bekannt, Luc. 15, 1.: *ἦσαν αὐτῷ ἐγγίζοντες πάντες οἱ τελῶναι*. So käme es also nur auf das *ἴσοι* an, welches indeß nicht nothwendig verstärkt, sondern — und zwar vorzugsweise bei Joh. — statt des einfachen Relat. dem *πάντες* beigefügt wird. Vgl. 4, 29. 39. 45. (nach Lachm.) 10, 41. 16, 15. 17, 7. Abwechselnd steht bei Herodian 6, 7. 21.: *πάντα ὅσων δέονται* und 6, 9. 2.: *ῶν δέονται*. Eine St. bei Matth., wo das *πάντα ὅσα* ohne Zweifel mit Einschränkung zu verstehen, ist Matth. 23, 3. Hätte der Ev. *πάντες οἱ ἐλθόντες* geschrieben, so würde die Allgemeinheit des Ausdruckes ebensowenig hier Anstoß gegeben haben als Matth. 23, 13.: „wehe euch Pharisäern, die ihr das Himmelreich zuschließt vor den Menschen“, oder Matth. 15, 13.: „Lasset sie fahren, sie sind blinde Blindenleiter; jede Pflanze, die nicht mein Vater gepflanzt, soll ausgerottet werden“, oder wenn es Matth. 9, 36. heißt, daß das Volk wie Schafe war, die keinen Hirten haben.

B. 9, 10. Ob diese Wiederholung des *ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα* nicht abermals einen Fortschritt des Gedankens anzeige, kann sehr fraglich seyn, die Wiederholung selbst kann dafür sprechen, noch mehr der Inhalt. Wie es scheint, so erweitert sich der Gedanke dahin, daß nicht nur für die Hirten, sondern auch für die Schafe Christus, resp. die Gesinnung Christi, der Geist desselben, der rechte Weg zur *αὐλή* sei (Chryst., Calv., Lampe, Fr., de W.); Luth.: „die Predigt, dadurch er zu uns kommt, dazu der Glaube, dadurch seine Kraft und Werk gefühlt wird, ist nichts anderes denn Christus“. Nur wer in diesem Geiste Mitglied des Gottesreiches wird, werde die Selbstbefriedigung finden. Nun ist jedoch das Wort B. 10. *ἐγὼ — περισσεῖαν ἔχωσιν* Wiederaufnahme dieses *νομὴν εὐρήσει*, womit, jener Kreisbewegung des joh. Stils nach, der Gedanke in seinen Anfang zurückkehrt (s. S. 9.), dort aber ist es Christus, der rechte Hirte, welcher diese Weide geben will: so wird man erwarten, daß die *θύρα* hier wie vorher die Bedingung des Zugangs für die Hirten sei. Wird dieses angenommen, so wird auch von Mehreren den Worten in der Auslegung eine specielle Beziehung auf den Hirten gegeben, Neand., vgl. Mel., Lücke, Luthardt: „er wird selbst sicher seyn, nichts zu fürchten haben, wie hingegen der Dieb der Strafe verfällt, er wird Weide finden für seine Schafe“. Allein das folgende *ζῶν — ἔχωσι* zeigt, daß das *νομὴν εὐρήσει* die Weide für sich selbst bedeuten müsse. So ergiebt sich nun die Wendung, daß der rechte Hirte selbst als Schaf gedacht sei (Aug., Gr., Beng., Stier). Erklären wir hienach, so ist das erste *εἰσελθεῖν* die Aufnahme in's Gottesreich; *σωθήσῃ* nach Einigen zunächst im eigentlichen Sinne von der „Rettung durch die schützende Thür vor Räubern und Raubthieren“ — wäre nicht aber hiefür *τηρηθήσεται* das rechte Wort? Oher daher ist ein Herausfallen in den eigentlichen Ausdruck anzunehmen, wie ja auch *εἰσερχ.* und *ἔξερχ.* d. i. aller et venir, „Handel und Wandel“ sprüchwörtlich, aber im uneigentlichen Sinne zu nehmen sind (5 Mos. 28, 6. Ps. 121, 8.). Die Verheißung ist hienach eine dreifache: geistig geborgen werden,

einen ungehemmten, gesegneten Wandel führen, Selbstbefriedigung erlangen. — Allein auch hiebei läßt sich nicht stehen bleiben. Vergleicht man das *ἵνα ζῶην* — *ἔχωσι*, so zeigt sich, daß der unbestimmte Plur. nicht bloß auf die rechten Hirten geht, sondern auf die Schafe überhaupt. Soll man nun die Relation des Gv. als klar und genau ansehen, so bleibe nur übrig, in dem *τις* die Beziehung auf die als Leitschafe gedachten Hirten und auf die Schafe überhaupt zu verbinden (Dlsh., Stier), wie es 4 Mos. 22, 23. heißt: *ἐπὶ τ. στόματι (τ. κυρίου) ἐξελεύσονται καὶ εἰσελεύσονται καὶ αὐτὸς (ὁ ποιμὴν τ. Ἰσρ.) καὶ οἱ υἱοὶ Ἰσρ. ὁμοθυμαδόν.* — In B. 10. nun zuerst der Gegensatz des Schicksals der Schafe, da, wo der Hirt nicht durch die rechte Thür eingegangen, sodann diesem gegenüber deren Schicksal unter dem, welcher selbst die rechte Thür ist: dort müssen sie ihr Leben verlieren, hier wird es ihnen in Fülle gegeben.

B. 11. Schon B. 10. war an die Stelle der indirekten Bezeichnung Christi unter der *θύρα* das bestimmte *ἐγὼ ἡλθὼν* getreten. Er ist der gute Hirte, nach Hebr. 13, 20. *ὁ ποιμὴν ὁ μέγας τ. προβ.* Der bestimmte Art. — unrichtig Luther: ein guter Hirte — wohl nicht Hinweisung auf den verheißenen Hirten (Gz. 34, 23. 37, 24.), sondern auf den Begriff des Hirten, der sich in ihm realisiert, doch dürfte nicht zu übersetzen seyn „der rechte Hirte“, da *καλός* sonst, auch mit *ἀγαθός* verbunden (Job. 7, 7. 2 Makk. 15, 12.), immer die sittliche Eigenschaft ausdrückt „der brave, der gute“, und zwar im Gegensatz zu den schlechten Hirten, wie sie Gz. 37., Zach. 11., Jer. 23. geschildert werden. Vgl. tr. Berachoth f. 55, 1.: „Drei Dinge ruft Gott selbst aus: Hungersnoth, Ueberfluß und einen טוב פּרנס d. i. einen guten Hirten oder Gemeindevorsteher“, פּרנסים טובים von Moses und David bei Vitringa Syn. Vet. S. 636. Als Hauptmoment der Hirtenidee wird wie Hebr. 13, 20. hervorgehoben die aufopfernde Liebe für seine Schafe.

B. 12. 13. Wie B. 5. die Antithese des *ἀλλότριος* die Idee des rechten Hirten durch den Contrast mehr in's Licht setzen sollte, so hier die des *μισθωτός*, der in keinem innern wesentlichen Bande mit der Herde steht, s. zu *ἴδια*

B. 3. B. 14. läuft dann der Gedanke wieder in seinen Anfang zurück (s. ob. S. 9.) — *ὑπέρ* könnte an sich, wie *ἀντί* die Idee der Stellvertretung ausdrücken (11, 50.), aber nach dem Bilde vielmehr „in ihrer Bertheidigung, so daß sie entfliehen können“ — *ἀρπάζει αὐτά*, d. i. die einzelnen Schafe, wogegen *τὰ πρόβ.* das Ganze der Herde, welches zerstreut wird.

B. 14. 15. Was von dem guten Hirten der Idee nach gesagt war, wird von Jesu erfüllt — zunächst jenes B. 3. 4. ausgedrückte sympathische Verhältniß. Das *γινώσκω τὰ ἐμὰ* entspricht dem *καλεῖν κατ' ὄνομα*, das *γινώσκονται* dem *οἴδασι τ. φωνήν αὐτοῦ*, die Correspondenz zwischen Vater und Sohn wiederholt sich in der zwischen dem Sohne und den Seinigen, vgl. 17, 21. f., denn gleichwie der Vater sich im Sohne wiederfindet, so der Sohn in den Seinigen: so muß nach 1 Joh. 5, 1. die Brüder lieben, wer den Vater liebt. Wie ganz eigenthümlich unserm Ev. diese Anschauung erscheint, so liegt sie doch auch Matth. 25, 40. zu Grunde. Aus dem sympathischen Verhältnisse ergiebt sich dann der höchste Akt der Aufopferung, und dessen Erwähnung leitet, wie 12, 24., auf die Berufung der Heiden über, vgl. 11, 52., wo es ebenfalls das Todesopfer ist, welches als Mittel dienen soll.

B. 16. Auch bei den andern Evv. finden sich — obwohl der Erlöser seine persönliche Würksamkeit auf Israel beschränkt (Matth. 10, 5.) — die bestimmtesten Aussprüche über die Berufung der Heiden (Matth. 21, 43.), welche an dieser St. als ein göttliches *δεῖ* ausgesprochen wird. Da das alttest. und das neutest. Gottesreich nur Ein Reich ist, und dieses nur aus jenem hervorstößt, so wird die Aufnahme der Heiden in dasselbe als ein Hinzuführen zu Zion vorgestellt (Jes. 11, 3. Zach. 14, 17.), bei B. als eine Einpflanzung in den Stamm des edlen Delbaums Röm. 11, 17., und so denn auch hier als eine Aufnahme in die *αὐλή* Israels, und zwar vermittelt durch das Liebesopfer Jesu. Die *ἄλλα πρόβ.* sind nicht die heidnischen Massen, sondern nur die, welche seine Stimme hören (B. 4.), also durch das Geisteszeugniß mit ihm verwandt sind (s. ob.) und zwar sind

diese nicht, wie de W. meint, in einer *ἀλλή* zu denken: ihr Charakteristisches besteht gerade in dem Zerstreutsein 11, 52. vgl. Apg. 14, 16., in dem Aufwachsen ohne theokrat. Gemeinwesen. — *ἄγειν* Mey.: „führen wie B. 4.“, Beng.: non opus est, ut solum mutent, aber die alttest. Analogien führen auf ein Hinbringen zur Hürde (anders vielleicht *συνάγειν εἰς ἓν* 11, 52.), und *ἄγειν* hat ja auch die Bed. „herbeiführen“, s. die Lex. Das *ἀγνιδεύειν* *μία ποιμνῆ, εἰς ποιμῆν* setzt beides in engere Verbindung, 1 Kor. 10, 17., Longus Pastor. ed. Schäfer S. 403. Ein merkwürdiger ähnlicher Ausspruch vom Standpunkte des stoischen Universalismus aus bei Zeno in Plut. de fort. Alex. c. 6.: *Ἴνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν ἰδίους ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἰς δὲ βίος ἢ καὶ κόσμος ὡσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντροφεομένης* (Neand. in d. deutsch. Zeitschr. 1850. S. 72.).

B. 17. 18. *Διὰ τοῦτο*, nicht significative (Buc., Quenst., Stier), als liege erst in dem *ἵνα πάλιν κτλ.* der Beweisgrund der Liebe des Vaters: „daraus wird die Liebe des Vaters ersichtlich, daß ich mein Leben nur lasse, um es wieder zu nehmen“. Von Mey. wird vielmehr der Kanon aufgestellt, daß bei Joh. *διὰ τοῦτο* bei folgendem *ὅτι* sich immer auf's Vorhergehende beziehe und *ὅτι* dann die nähere Exposition „weil nämlich“ nachbringe. Und allerdings ist es so 5, 16. 18. 12, 18. 1 Joh. 3, 1., wohl auch 8, 47., zweifelhaft indeß 12, 39. Wäre nun an vorliegender St. B. 16. Nebengedanke, so wiese *διὰ τοῦτο* auf das folgende *ὅτι* hin (Lücke). Steht dagegen B. 16., unserer obigen Erkl. nach, mit B. 15. in Beziehung, so läßt sich *διὰ τοῦτο* auf den in B. 15. liegenden Gedanken beziehen und *ὅτι* allerdings als Exposition des *διὰ τοῦτο* ansehen. Liebt der Vater aus diesem Grunde den Sohn, so liegt in dieser Liebe auch die der Welt, im Sinne von 3, 16. Calv.: *amorem unigenito debitum ad nos velut ad finalem causam refert. Ἴνα* ist allerdings nicht bloß *ἐκβατικόν*, auch eigentlich nicht Bezeichnung der Bedingung, *hac lege ut* (Calv., de W.), noch weniger die subj. Absicht Chr.: „weil nur so das Hir-

tenant jenes letzte Ziel B. 16. erfüllen konnte“ (Stier, Meh.), sondern die obj. göttliche Zweckbestimmung (1 Kor. 1, 14. 7, 29. Röm. 8, 17.) = „um nämlich nach Gottes Absicht es wieder zu nehmen“. Auch dies Wiedernehmen wird von der *ἐντολή τ. πατρός* umfaßt B. 18. Die luther. Dogmatik findet hier u. 14, 30. ein dictum prob. für das non posse mori des Erlösers (Quenst. III, 420., auch nach Beck christl. Lehrwissenschaft II. 513. 527.), aber nicht die innere physische Nothwendigkeit des Todes soll negirt werden, sondern der Zwang der Umstände, wie das *οὐδεὶς* zeigt. Nichts anderes ist gesagt, als was in Matth. 26, 53. liegt, vgl. Joh. 14, 30. Der Tod und die Disposition dazu ist, wie auch Luther richtig erkennt, Christo beizulegen, eben insofern er die mit der Sünde behaftete Menschheit angenommen hat, s. m. Comm. zu Röm. 6, 9. — *Ἐξουσία* das erste Mal nach der altluth. und Beck's Ansicht: „die Macht, durch Selbstquiescirung sich den Tod zu geben“, vielmehr muß es das erste Mal die Bed. haben „die Freiheit, zu thun und zu lassen“, und so dann auch das zweite Mal. — *Πάλιν λαβεῖν* nach altluth. Christologie: indem die göttliche Natur die menschliche erweckte; aber auch nach der Schrift ist das menschliche *πνεῦμα* Christi nicht als ein mitgestorbenes zu betrachten, vielmehr ist es allerdings dessen durch den Tod noch mehr befreite Selbstthätigkeit, welche das leibliche Organ durchdringt und in den Bergeistigungsproceß einführt, wie nach R. 5. auch bei den Gläubigen.*) Auch 2, 19. ist es der Sohn, der seine eigene Auferstehung bewürkt. Sonst wird der Vater als Ursach von Christi Erweckung genannt: wie nämlich alle *ἐξουσία* Christi (vgl. 5, 26.), so ist auch diese hier nur als eine im Vater begründete anzusehen.

B. 19—21. Die *Ἰουδαῖοι* hier nicht wie 6, 41. vom *ὄχλος*, denn *πάλιν* scheint doch auf das *σχίσμα* 9, 16. und

*) 1 Petr. 3, 19., wo nach bisheriger Fassung das *ζωοποιηθεὶς πνεύματι* obiger Ansicht der Sache entgegenzustehen scheint, begünstigt sie vielmehr nach den neueren Forschungen über das petrinische *πνεῦμα* dieselbe, s. Schmid bibl. Theol. II. 167., Weiß petrin. Lehrbegriff 246f.

nicht auf „frühere *σχίσματα*“ (Lücke) zurückzuweisen; auch die Erwähnung der Blindenheilung läßt an die *Ἰουδαῖοι* 9, 18. 16. zurückdenken.

V. 22—24. Das Fest der Tempelweihe — nämlich nach der Entheiligung desselben durch Antiochus 1 Makk. 4, 50f. — fiel in die Mitte Decembers, zwei Monate nach dem Laubhüttenfest; wie es nach Joh. scheint, hat Jesus diese Zeit in der Stadt und in der Umgegend zugebracht; doch haben namentlich die Reiseberichte bei Lukas einen Theil der bibl. Chronologen (Paulus, Ebr., P. Lange II, 100., Neand. S. 531.) bewogen, eine Reise nach Galiläa dazwischen zu schieben, anders Wieseler, v. Gumpach. Die verschiedenen Reiseberichte bei Lukas geben allerdings nur einen unsichern Anhalt, auch hat eine Reise gerade zu diesem Fest, da es auch außer Jerusalem gefeiert werden konnte, keine Wahrscheinlichkeit (s. z. 5, 1.).

Wohl aber ist dies zuzugeben, daß die Rücksicht auf die Zusammengehörigkeit der Materien bei Joh. öfter ein bestimmendes Moment in der Gruppierung gewesen ist, als bis jetzt beachtet wurde (Luthardt). — Die *στοὰ Σολ.* (vgl. Apg. 3, 11.), eine Säulenhalle des Salomon. Tempels, welche bei der Zerstörung desselben durch Nebukadnezar stehen geblieben. Diese Erwähnung der Dertlichkeit spricht, wie 8, 20., für den Augenzeugen. — Daß unter den *Ἰουδαῖοι* die Synedristen zu denken, wird aus dem *καθὼς εἶπον ὑμῖν* V. 26. wahrscheinlich, *ἐκύκλωσαν* zeigt ihre Andringlichkeit bei der Sache, *αἰρεῖν, ἐπαίρειν* eigentlich „aufregen“, daher auch mit *μετεωρίζεσθαι* verbunden, „in Spannung setzen“.

V. 25. 26. Die Frage war heuchlerisch, Gl. ord.: non veritatem desiderant, sed parant calumniam, daher wird ihnen ebensowenig als 8, 25. eine direkte Antwort zu Theil. — V. 26. Die Auslassung von *καθὼς εἶπον ὑμῖν* hat zwar starke Zeugen für sich, doch auch den Verdacht gegen sich, daß, da weder das Vorhergehende, noch das Nachfolgende eine wörtliche Rückbeziehung ist, es aus diesem Grunde ausgelassen worden. Wird es mit dem Nachfolgenden verbunden, so ergibt sich durch eine argumentatio

e contrario derselbe Sinn, welchen das *οὐ γὰρ ἐστε κτλ.* ausdrückt. Auch kann nicht eingewendet werden, daß J. sonst nirgend längere Reden von sich citire (Mey.): ein wörtliches Citat findet sich auch hier nicht, es wird ja das frühere nicht im Zusammenhange und überdies erweitert wiederholt; auch wenn man es, was ebenso zulässig, mit dem Vorhergehenden verbindet, ergiebt sich kein wörtliches Citat. Eine solche Zurückbeziehung auf jene früheren Reden soll aber, wie uns gesagt wird, nicht im Munde Christi denkbar seyn nach Verfluß von zwei Monaten, sondern nur bei dem Evangelisten, der es kurz vorher niedergeschrieben (Strauß, Baur); allein wenn unter den Angeredeten auch nur einige der früheren Zuhörer waren, und der Ausdruck an sich etwas Signifikantes hat, warum sollte Jesus nicht auch noch nach zwei Monaten auf denselben haben zurückkommen können — um so mehr, wenn man annehmen will, daß er während jener Zeit von Jerusalem abwesend gewesen? Ueberflüssig ist daher die Annahme, die Seinigen seine gehorsamen Schafe zu nennen, sei überhaupt Jesu eigen gewesen (Ebrard), oder, nach Neander, es sei ihm dies Gleichniß ein geläufiges geworden.

V. 27. 28. Das erste Gliederpaar spricht ein gegenseitiges Verhältniß aus, vgl. ob. V. 3. 14. Das dritte Gliederpaar giebt eine Erweiterung von V. 10. Aus dem *οὐχ' ἀρπάσει κτλ.* wird von Aug. und der Calv. Exegese die *gratia perseverantiae finalis* gefolgert — insofern mit Recht, als das *τις* nicht auf Personen geht, sondern Personifikation von Mächten ist, wie Röm. 8, 35., nur daß diese Verheißung conditionaliter, nämlich nur unter der Voraussetzung ausgesprochen ist, daß sich auch die Kennzeichen eines *πρόβατον* an ihnen erfüllen, d. i. das *ἀκούειν τ. φωνῆς* und das *ἀκολουθεῖν*; so ist 1 Joh. 2, 19. der Abfallende als nicht wirklich zur Gemeinde gehörig gedacht, weil er die Bedingung des Wandeln im Licht nicht erfüllt, s. Düsterd. S. 346., vgl. Tarnov, Gerh. loci XI, 191.

V. 29. Motivirung der letzten Worte von V. 28. Zu *δέδωκε* vgl. S. 188. Das Pron. *αὐτά* fehlt gemäß der größeren Sparsamkeit des Griech. im Pronominalgebrauch

Luc. 15, 16. vgl. Pricäus dazu, 1 Kor. 16, 12. Eph. 3, 18. Röm. 2, 18. Hebr. 4, 15. (Dissen in Pind. S. 117.) — Das Neutr. *μείζον* scheint kritisch vorzuziehen, indeß im Sinne des msc.: ein Größeres, vgl. Matth. 12, 6.; *πάντων* msc. in Rückbeziehung auf das *τίς*. — Mit *ἐκ τ. χειρὸς τ. πατρὸς μου* ist eigentlich der Gedanke abgeschlossen, denn das Folgende, daß Niemand sie aus Christi Hand reißen könne, ist in dem *ὅς δέδωκέ μοι* begründet. Eine unrichtige Ansicht ließ in dem asyndet. *ἐγὼ κτλ.* den Untersatz eines syllogistischen Verhältnisses sehen: a) niemand kann sie aus meines Vaters Hand reißen, b) ich und der Vater sind eins, c) folglich kann sie niemand aus meiner Hand reißen (Mald., de W.). So glaubte man nun, daß in dem *ἐν ἔσμεν* nur die Einheit der Hand, d. i. der Macht liege, so Chryf.: *κατὰ τὴν δύναμιν ἐνταῦθα λέγων καὶ γὰρ περὶ ταύτης ἦν ὁ λογος ἅπας αὐτῷ*, so auch Calv., Grot., Orell, Lücke u. a. Allein gerade die asyndetische Form des *ἐγὼ κτλ.* zeigt, daß das Princip angegeben wird, auf welchem jenes Verhältniß des *διδόναι* beruht: das Zusammenwirken von Vater und Sohn in der Heilsökonomie, Tertull. (adv. Prax. 22.: unum... ad similitudinem pertinet, ad conjunctionem, ad dilectionem patris et ad obsequium filii), Calv., Semler, vgl. *ὁ φυτεύων καὶ ὁ ποτίζων ἐν εἰσι*, 1 Kor. 3, 8. Auf diese Fassung führt auch B. 36., wonach der Inhalt dieses *ἐν ἔσμεν* — nicht der ist, daß er *θεός*, sondern daß er der von Gott zu seinem Amte geweihte *υἱὸς θεοῦ* sei, bei dem dann aber freilich auch die *conspiratio cum patre in opere* nach B. 38. das *εἶναι τ. πατρὸς ἐν αὐτῷ*. zur Grundlage hat — In den arianischen Streitigkeiten wurde die St. von Alexander, Athanas. u. v. a. als dict. prob. gegen die Arianer gebraucht, und von der *unitas naturae* des Logos und des Vaters erklärt, von diesen dagegen von dem *consensus voluntatis*. Den Socinianern gegenüber, welche von der *unitas voluntatis et potestatis* erklärten, wurde von den Vertretern der Kirche zwar nicht diese Erkl. abgelehnt, aber die *unitas naturae* als Voraussetzung der *unitas potentiae* angesehen, s. Gerh. I, 252., Lyser u. a. Schon

Calv. — obwohl von Hunnius deswegen eines scelus beschuldigt — gab diesen Beweis auf. Von dem trinitar. Verhältniß handelt nämlich der Ausspruch überhaupt nicht, sondern von dem des Menschgewordenen zum Vater.

V. 31—33. Daß die Juden Jesum richtig verstanden hätten (Aug., Beng., Olsh.), läßt sich schon darum nicht sagen, weil von der metaphys. Einheit erst V. 38. die Rede ist. — Nicht als wisse er nicht, daß sie um seiner Worte willen ihn steinigen wollen, auch nicht, um durch die Werke darzuthun, daß er die Steinigung nicht verdiene, thut er diese Frage — diese Motivirung übersieht das *ἐκ τ. πατρός*, sondern darum, weil seine guten Werke, die er ihnen erwiesen (2, 18.), selbst den Verstockten mehr noch, als seine Worte, darauf hinweisen mußten, daß er und der Vater in Einheit wirkten: dieselbe Argumentation dann auch V. 38. Vgl. die ähnliche Ironie bei 1. Kor. 12, 13.: *χαρίσασθέ μοι τ. ἀδικίαν ταύτην*. Ohne indeß den tiefen Sinn der Worte zu verstehen, geben sie die Identificirung seines Thuns mit dem des Vaters als Grund der Steinigung an, wie denn auch kein noch so frommer Israelit ähnlich gesprochen haben würde, er selbst auch nur auf Grund von V. 38. es sich gestatten konnte.

V. 34—36. Eine Argumentation, welche an die in den Synoptikern erinnert. Nur seine Berechtigung zu dem Prädikat *υἱὸς Θεοῦ* thut dieser Beweis dar, nicht seine unitas naturae cum patre: so ist also von Arianern, Socinianern und rational. Cregeten gefolgert worden, daß *υἱὸς ἱ.* im Munde Christi nur der theokratische Amtsname des Messias sei, von Strauß im Gegentheil gerade daraus, daß die Berechtigung nicht einfach auf seine Messianität gegründet werde, daß der Terminus *υἱὸς ἱ.* bei Joh. ein metaphysischer sei. Ueber die Einseitigkeit von beidem vgl. Schmid bibl. Theol. I. 161. Von der mehr oder weniger kirchlichen Ex. wurde ein arg. a min. ad majus angenommen, am modernsten ausgedrückt bei Klausen: „Welche Böswilligkeit gehört dazu, mit einer Benennung zu verargen, die nach dem Sprachgebrauche der Schrift auf jede höhere Autorität übertragen werden kann“. Auf eine eindringendere Fassung des

Abschnittes führt Hofm. I, 116., und in noch höherem Grade, wenn *ἐν ἑσμεν* zunächst nur von der Einheit des Wirkens verstanden wird. Der Beweis ist so beschaffen, daß er selbst ihre Auffassung seiner Worte deckt: führen in der Schrift die göttlich Beauftragten den Namen *θεοί*, wie vielmehr war er berechtigt, sich *θεός* zu nennen. Als den Inhalt jenes *ἐν ἑσμεν* nimmt er indes nur in Anspruch das *υἱὸς θ. εἰμι*, insofern nun dieses geringere Prädikat ihm mit größerem Rechte zukommt, als denen, von welchen im Ps. die Rede ist, das größere, findet allerdings ein arg. a min. ad majus statt, genau genommen jedoch ein arg. a maj. ad minus (Theod. Mopsf.). Er beweist nämlich mit dem *ἐν εἶναι* zunächst nur die Einheit seines Wirkens mit dem Vater, mithin nur seinen Anspruch auf das geringere *υἱὸς θ.* Erst B. 37. 38. giebt er dann den Inhalt sammt der Rechtfertigung jenes *υἱὸς θ.* und damit zugleich des *ἐν ἑσμεν*. Seine Werke sind nämlich solche, daß die Einheit seines Wirkens mit dem Vater in der Art bezeugt wird, daß daraus zugleich seine Wesenseinheit mit dem Vater hervorgeht.

B. 34. 35. *Νόμος* vom ganzen codex (12, 34.), hier von Ps. 82, 6. *Υμῶν*, s. zu 8, 17. Der Ps. handelt von ungerechten Richtern (auch nach Wald): Gott tritt gleichsam sichtbar unter seine Stellvertreter auf Erden und verkündigt ihnen trotz ihrer hohen Stellung ihren Untergang. B. 7. „Für Gott und unter seinem Beistande“ sollen Richter ihr Amt verwalten (2 Chron. 19, 5—7.): so führen sie selbst den Namen *יְהוָה* 2 Mos. 21, 6. 22, 28. — bei Mose in collect. Bedeutung, LXX.: *τὸ κριτήριον τ. θεοῦ* (Ges. thes.), hier im Ps. persönliche Benennung der Einzelnen, in Parallele mit *θεοὶ* steht *υἱοὶ ἐπίστων*. — *Εἶπα*, gewiß nicht mit Wald: „ich dachte, ihr wäret“, vielmehr mit Bezug auf die Einsetzung bei Moses, worauf das *ὁ λόγος θ.* in Christi Munde sich bezieht. Ein treffender Klimax zu dem *ὃν ὁ πατήρ κτλ.* würde sich ergeben, wenn man mit Cyrill an den *λόγος ἄσαρκος* denken könnte, durch dessen Kraft sie erst zu Richtern geworden, oder mit Theod. Mopsf., Dlsch. *λόγος* von den Offenbarungen Gottes an

die Richter verstehen wollte, allein mögen auch dem Gesetzgeber als Richter Offenbarungen beizulegen seyn (2 Mos. 18, 15. 19.), daß die Richter aus Offenbarung richteten, läßt sich nicht erweisen, die priesterlichen Richter im Centralheiligthum wenigstens thaten es durch das Urim und Thummim (5 Mos. 7, 8. 19, 17.). So ist also vielmehr ein anderer Klimax anzunehmen, nämlich der zwischen der Autorität, welche ihnen dieser λόγος ὁ als Einsetzungsbefehl gab (Berh. XIII, 250.) und dem ὃν ἠγίασε κτλ. (Hofm. I. 124.). Ist aber ὁ λόγος ὁ das Einsetzungswort, so kann auch nicht darunter der ganze Psalmspruch mit seinem theils anerkennenden, theils tadelnden Inhalt verstanden werden, so kann auch in das ἐκεῖνοι nicht hineingelegt werden: pusilli, immo reprehensione digni (Beng., Lücke). — Καὶ οὐ δύναται κτλ. Wie es scheint ruhen diese Worte auf der Voraussetzung der göttlichen Inspiration des codex, daher Gaussen sur la théopneustie S. 150. 2 A.: ce mot que je vous cite est tracé de la main qui a fait les cieux, vgl. Stier. Nach gewöhnlicher Ansicht soll nun auch dieses Wort nur accommodativ gesprochen seyn, insofern ja das Ganze eine Argumentation ex concessis (vgl. Schweizer S. 47.). Aber erkennt nicht der Erlöser an, daß jenes Prädikat Θεοί ihnen mit innerer Wahrheit beigelegt worden, insofern Repräsentanten Gottes auch göttliche Prädikate zu führen berechtigt seien? Die rationalistische Auslegung, wonach υἱὸς ὁ Amtsname Christi, beruht ja eben darum auf theilweiser Wahrheit, ihr Irrthum aber nur auf der Verkennung, daß zum Träger des Messiasamtes derjenige erkoren werden mußte, welchem auch seiner Persönlichkeit nach diese Benennung zukam. Demgemäß ist denn auch nicht dies zu bestreiten, daß nach Christo diese Benennung für das Richteramt bei Moses*) keine zufällig von der Schrift gewählte sei, sondern das ist zu bestreiten, daß bei jedem andern bedeutungslosen Worte des A. T.'s dasselbe von ihm würde gesagt worden seyn. Oder will man behaupten,

*) Nicht im Psalm, wie Gaussen rhetorisch ausführt, denn dieser beruft sich nur auf die Mosaische Institution.

daß jene Wirkungen, welche 2 Tim. 3, 16: als Kennzeichen eines inspirirten Buches angegeben werden, auch von jeder vereinzelt geographischen und chronol. Bestimmung des codex gelten?

B. 36. Eine Steigerung liegt hierin, aber in welchem Umfange? Aug., Galov, Beng., Hofm. II. 1, 28.: „Bei ihm geht das Heiligen dem Senden und zwar dem Senden in die Welt voraus. Der Sohn ist in die Welt gekommen, nachdem ihn der Vater zu dem gemacht, was er werden sollte“. Auch Mel., Beza u. a. denken bei *ἡγίασε* an die unctio mit den göttlichen Gaben und Eigenschaften, oder erinnern an das Prädikat des Messias *ὁ ἅγιος τ. θ.* In dem *ἀπέστειλεν* liegt allerdings das Vorzeitliche, s. zu 3, 34., *ἡγίασε* indeß ist doch nur Angabe eines dem *ἀπέστειλεν* correlaten Momentes der Weihe zum Messiasamt = *σφραγίζειν, ἀφορίζειν* (6, 27. 17, 17. Jer. 1, 5. Sir. 45, 4.). So ist also der Gedanke: werden jene als Beauftragte und Stellvertreter Gottes auf Erden Götter, Söhne Gottes genannt kraft einer göttlichen Erklärung, wie sollte die Benennung Gottessohn bei dem eine Blasphemie seyn, der kraft einer göttlichen That vor seiner irdischen Existenz auserkoren und in die Welt gesandt worden.

B. 37. 38. Hierauf folgt nun Inhalt und Rechtfertigung des Präd. *υἱὸς τ. θ.* und dadurch zugleich des *ἐν ἔσμεν*, s. ob. B. 30.

B. 40—42. Da die Opposition sich in diesem Maasse gesteigert hat, zieht sich J. auf das Gebiet des Antipas zurück, wo der Täufer Anfangs, d. i., ehe er nach Salimging (3, 31.), gewürkt und von J. das berühmte Zeugniß abgelegt hatte 1, 28f. Dasselbe hatte in dieser Gegend einen Samen zurückgelassen. Keine geringe Instanz gegen diejenigen, welche die ev. Geschichte als Produkt der jüdischen Wundersucht ansehen, liegt in der zufälligen Erwähnung, daß der Täufer, dieser so hochgehaltene Vorläufer, keine Wunder gethan.

Kapitel XI.

Die Auferweckung des Lazarus als Veranlassung des entscheidenden Todesbeschlusses über Jesum.

Durch die hohe Anschaulichkeit, Innigkeit und Einfachheit der Erzählung dieses Wunders, welches schon auf die Zeitgenossen einen so bedeutenden Eindruck machte (12, 9—11. 17. 18.), sind Gegner wie Apologeten bewogen worden, demselben fast die erste Stelle unter den Wundererzählungen einzuräumen. Bayle (dict. art. Spinoza) führt von Spinoza an: On m'a assuré, qu'il disoit à ses amis, que s'il eût pu se persuader la résurrection de Lazare, il aurait brisé en pièces tout son système et auroit embrassé sans répugnance la foi ordinaire des Chrétiens. Auch ist es dasjenige Ereigniß, welches die Todeskatastrophe im Leben Jesu herbeigeführt. Durch den nachdrücklichen Trumpf der Apologetik ist aber auf Seiten der Polemik ein solcher Gegentrompf hervorgerufen worden, daß diese Wundererzählung von Strauß für die „wie innerlich unwahrscheinlichste, so äußerlich am wenigsten beglaubigste“ erklärt wird. Die Uebertreibung in dieser Polemik ist offenbar, wie es indeß auch andererseits eine Uebertreibung der Apologetik seyn möchte, diesem Wunder eine höhere Beweiskraft beizulegen, als der gerichtlich untersuchten Heilung des Blindgeborenen. Nach Erledigung der vielen, aber nichtigen Bedenken von Weiße reduciren sich dieselben gegenwärtig als auf das wichtigste auf das Schweigen der Synoptiker, welches von Baur auch neuerdings noch als unerklärlich bezeichnet wird, wenn das Wunder einen so entscheidenden Einfluß auf das Lebensschicksal Jesu ausgeübt haben soll (Zeller Jahrb. 1854.

S. 250.). Nur eine diplomatische Ausweichung sei es, wenn es bei Hase heißt, das Schweigen darüber sei „in den allgemeinen Verhältnissen verborgen, unter denen die Synoptiker von allen früheren Vorfällen in Judäa schweigen“, und nicht bloß unerklärlich, sondern unverantwortlich sei dasselbe, wenn es, wie Mey. will, aus einer absichtlichen Beschränkung der Synoptiker auf die Begebenheiten des letzten Passa erklärt werden soll. Es kommt darauf an: ist die letzte Katastrophe in Jerusalem erklärlich, wenn nicht frühere wiederholte Anwesenheit J. in Jerusalem vorausgesetzt wird? Lassen sich die Andeutungen auf eine solche bei den Synoptikern hinweg bringen (s. z. B. Ebrard S. 153.)? Läßt sich J. Wirksamkeit auf Ein Jahr beschränken und wenn nicht, ein wiederholtes Ausbleiben von den Hauptfesten glaublich machen? Davon können wir uns nicht überzeugen. Haben nun die Synoptiker trotz einer wiederholten Wirksamkeit J. in der Hauptstadt doch von dieser nichts berichtet, so kann auch ihr Schweigen über dieses Wunder nicht befremden: was auch für Ursachen zu Grunde liegen mögen, das Faktum ist, daß sich ihre Schilderung von Jesu Wirken in Jerusalem innerhalb der Grenzen der Leidenswoche gehalten hat. Wird nach dem Urtheil der negativen Kritik der Bericht des B. von der Erscheinung des Auferstandenen vor den Fünfhundert nicht zweifelhaft durch das Schweigen sämtlicher Evv., so wird auch diese Erzählung nicht unglaubwürdig werden durch das Schweigen der Synoptiker. Hätten sie übrigens dieselbe erzählt, so würde es gewiß nur im apologetischen, nicht in pragmatischem Interesse geschehen seyn, von welchem sich selbst bei Matth. kaum eine Spur findet.

B. 1. 2. Der Ev. setzt bei seinen Lesern die Bekanntschaft mit dem Aufenthaltort des Schwesterpaars, mit diesen selbst, namentlich mit der — hier vorangestellten — Maria voraus, auch mit ihrer Salbung. Ähnlich wie die Notiz 12, 1. wird dieser Salbung hier gedacht — nicht sowohl diese Maria von anderen zu unterscheiden, als das Liebesverhältniß dieser Familie zu J. anzudeuten. Erst diese genauere Charakterisirung der Schwestern läßt den Ev. hin-

zufügen, wer jener τις war — eine Nachlässigkeit der Erzählung, welche zu der dem Ev. zugeschriebenen Absichtlichkeit nicht stimmen würde. — Από und ἐκ, beides Bezeichnung der Herkunft 7, 42. 52., daß er auch dort wohnte, ergibt erst das Folgende.

B. 3. 4. J. und auch die Jünger (v. 11.) erscheinen als Hausfreunde; das Verlangen nach Heilung ist nur indirekt ausgesprochen — wahrscheinlich indeß nur durch Abkürzung des Erzählers. — Εἶπεν, doch wohl nicht Antwort an den Boten, in welchem Falle ein ἀπεκρίνατο vor εἶπεν erwartet werden würde, sondern Äußerung gegen die Jünger, doch so, daß der Bote auch darüber den Schwestern referirte (B. 40.?). Sogleich steht J. der göttliche Rathschluß vor Augen, in diesem Falle ihn durch eine Todtenerweckung zu verherrlichen, vgl. ἵνα φανερωθῇ κτλ. 9, 3. — Οὐ πρὸς θάνατον wie εἰς θαν. LXX. 2 Rön. 20, 1. = θανάσιμος, hier also von dem „nicht Bleiben im Tode.“ Den Schwestern mußte das Wort, zumal wenn unterdeß der Tod des Bruders eingetreten war, als ein doppelstinniges erscheinen, worin sich dann für sie eine Glaubensprüfung vollzog (Brenz, B.-Gr., Neand.). Was J. ihnen eigentlich sagen ließ, ist indeß nicht erwähnt, jedenfalls, daß er bald kommen würde.

B. 5. Andeutung, daß sowohl jener verheißende Ausspruch, als auch das folgende Verfahren, ob es auch anders erscheinen mochte, durch die Liebe zu allen drei Personen geleitet wurde; eine „Erläuterung“ von B. 3. (de W.) könnten sie nur enthalten, wenn sie unmittelbar darauf folgten. Ἠγάπα und nicht ἐφίλει, weil ἀγαπᾶν der allgemeinere Begriff, φιλεῖν die pathische Liebe.

B. 6. 7. Nicht das Bleiben ist als die Folge des ἀκούειν zu denken (vgl. dagegen das μέν), sondern daß er, nach einem Verzuge — in das Gefahr bringende Judäa aufgebrochen sei. Nicht „nach Bethanien“ sagt nämlich der Ev., wie man hätte erwarten sollen. Als Grund der Zögerung mag man sich Werke denken, die er hier noch vor seinem Ende vollbringen wollte. In Bezug auf seine Wirkksamkeit wie in Bezug auf sein Ende pflegt J. seine Tage

genau zu messen (B. 9. Luc. 13, 33.). Oder sollte die Absicht zu Grunde gelegen haben, den Laz. erst sterben zu lassen, „da ja die Wunder des Joh. J. nicht zur Abhülfe in der Noth, sondern als σημεῖα seiner δόξα geschehen?“ (Chrys., Baur, Hilgenf. Evv. S. 295.). Gesezt es wäre so, so könnte ein sittlicher Anstoß in solcher Zögerung nur dann gefunden werden, wenn man den Erlöser nur vom Standpunkt menschlicher Humanität aus, und nicht als selbstbewußtes Werkzeug einer göttlichen Teleologie beurtheilen wollte. Musc.: Laz. amicus sed amicioꝛ patris gloria. Allein nach der Chronologie des Ev. muß ja Laz. schon am Abende nach der Ankunft des Boten gestorben und — was nach jüdischer Sitte sogleich geschah (Apg. 5, 6. 10.) — begraben worden seyn, denn als τεταρταῖος findet ihn J. Die Reise betrug 10 Stunden: so brauchte der Bote einen Tag, J. einen Tag und zwei Tage dauerte der Verzug. Ueberdies läßt B. 15. erkennen, daß Chr. den Tod als eine Fügung — und zwar als eine in sich nicht erfreuliche — ansieht.

B. 8. 9. Zuerst wird ihre Besorgniß zurecht gewiesen, dann folgt B. 11. die eigentliche Antwort. Diejenigen Erklärungen, wonach die Besorgnisse der Jünger für sich selbst in diesen Worten beschwichtigt werden sollen (Chrys., Cr., Cocc., Beng., Neand.), lehnen wir von vorn herein ab — nicht allein weil ihre Aeußerung nur Besorgnisse für Jesum verräth (vgl. indeß B. 16.), sondern auch weil in dem Bilde des περιπατεῖν das ἐργάζεσθαι, also die Hinweisung auf Christi Thätigkeit (9, 4.) liegt. — Das Bild, vom Wanderer hergenommen, drückt, nach der gewöhnlicheren Auffassung, aus, daß, wie ein solcher Wanderer die genau bestimmte, d. i. volle Stundenzahl hindurch (s. über die Zwölfzahl zu 1, 39.) vor Einbruch der Nacht sicher wandelt, weil ihm das Sonnenlicht scheint, so auch Chr., so lange das ihm von Gott gesezte Lebensziel noch nicht gekommen, unangefochten wandelt, weil ihm — worauf die für die Sonne gebrauchte Benennung hinweist — Gottes Vorsehung leuchtet, vgl. 12, 35.: περιπατεῖτε ἕως τ. φῶς ἔχετε κτλ. Oder sollte ein dem Ausspruch 9, 4. nicht

bloß verwandter, sondern ganz derselbe Gedanke ausgesprochen seyn? Sollte zu erklären seyn: „Sind nicht bloß zwölf Tagesstunden? — auch die letzte muß noch ausgekauft werden, und so lange diese dauert, kann nichts geschehen als was Gott hat versehen und was mir heilsam ist.“ (Musc., Brot.). Allein für den Gegensatz *ἐὰν δέ κτλ.* er giebt sich dann keine genügende Erkl. Noch weniger, wenn, nach Tyra's Erkl., mit den 12 Stunden der Spielraum für die Launen der Menschen bezeichnet seyn soll: „der Menschen d. i. der Juden Herzen sind veränderlich“ (so auch Luther). Für die vorher erwähnte Fassung entscheidet jedoch das durchgängig von Christo ausgesprochene Bewußtseyn der ihm von Gott bestimmten Wirkungszeit (Luc. 22, 53. Joh. 7, 30. 8, 20.), daher Brenz: *quamquam jam ferme undecima hora fuit, nondum tamen completa est duodecima*, doch ist nicht fortzufahren: „folglich droht mir jetzt keine Gefahr“, sondern, da J. durch diese jezige Abberufung nach Judäa sein bevorstehendes Ende entschieden sieht, mit Mel.: *vocationi obtemperans recte facit (salvus erit), sive eventus sint placidi sive tristes*. Gegen diese Fassung kann nur bedenklich machen, daß der Gegensatz *ἐὰν δέ τις κτλ.* nicht entsprechend erscheint. Mey. meint allerdings, das *προσκόπτειν* von der „Auslieferung an seine Feinde“ deuten zu können: so würde indeß das Wandeln bei Nacht nur den Widersinn ergeben: „jenseits des gesetzten Lebenszieles thätig seyn wollen“, das wäre „spuken“ (vgl. B. Lange)! Nun ist aber die Lebenszeit des Menschen auch die Berufszeit, also: „wer innerhalb der ihm gesetzten Lebenszeit seinem Beruf nachgeht“; der Gegensatz nimmt dann allein auf das Moment des Berufslebens Rücksicht: „wer nicht im Beruf steht, dem fehlt das sicher leitende Licht, er wird straucheln d. i. Schaden erleiden.“ So Mel., Tarnov. — Was das befremdliche *ἐν αὐτῷ* betrifft, so hätten die Ausleger nicht die Vergleichung von 1 Joh. 2, 10. unterlassen sollen: wir nehmen nicht die Bed. an: „an, bei“, sondern sagen mit Düsterdieck zu der St., daß sich in die sonst bildliche Redeweise der Sachverhalt selbst eindrängt: „er wandelt nicht im

Lichte = er hat keines in sich“. Kap. 12, 35. statt dessen, ohne diese Einmischung: οὐκ οἶδε ποῦ ὑπάγει. — Unzulässig erscheinen andere Ausdeutungen, wie wenn Socc. die letzte Hälfte erklären will: „wer ohne Chr., das Weltlicht, wandelt, ermangelt des inneren Lichtes“, wobei der entsprechende Gegensatz verloren geht. De W. legt allegorisch aus, so daß jedem Worte neben dem eigentlichen Sinne ein allegorischer zukommt: der Tag wie 1 Thess. 5, 8. das klare lautere Handeln, die 12 Stunden der Spielraum, den ein solches Handeln hat, das Licht dieser Welt das Geisteslicht, aus welchem diese Reinheit stammt, das Anstoßen die Gefahr, die Nacht der Mangel an Klarheit und Lauterkeit. So bleibt unberücksichtigt, daß die Stundenzahl doch sicher einen abgegrenzten Zeitraum anzeigt, und wenn dies, ἡμέρα nicht den lautern Wandel bezeichnen kann. Sollte ferner, gemäß dieser Fassung, der Sinn des Spruches seyn: „auf Gottes Wegen folgt lauter Segen“, so paßt dies nicht für das vorliegende Verhältniß. Luthardt, um die Inconcinnität des ἐν αὐτῷ nicht zuzugestehen, will φῶς τ. κ. τ. vom Willen Gottes verstehen: „Wer innerhalb der Berufsgrenzen sich bewegt, der stößt nicht an, der thut nicht Fehltritte, denn das Licht der Welt d. h. Gottes Wille leuchtet ihm; wer aber außer den Grenzen seines Berufes wandelt d. h. thätig ist, der wird fehlen in seinem Thun, da nicht Gottes Wille, sondern sein eigenes Belieben ihn leitet.“

B. 11—13. Nun der entscheidende Grund seines Aufbruchs, die Vollziehung nämlich des großen Werkes an dem, der auch ihr Freund ist. Das Mißverständnis der Jünger soll auch hier nur „der joh. Manier“ angehören (Strauß). Aber wenn sie jenes οὐ πρὸς 9. B. 4. nur als Prophezeiung eines glücklichen Ausganges der Krankheit verstanden hatten, kann es befremden, wenn sie in diesem Schlafe nur eine heilbringende Krisis sahen (vgl. Sir. 34. [31.], 2.), und konnte diese so nahe liegende Deutung sie nicht um so eher die tiefere Bedeutung in Christi Wort verkennen lassen, als die beginnende Heilung die ihnen bedenkliche Reise überflüssig zu machen schien?

B. 14—16. *Αἰ' ὑμᾶς* beschränkt die Freude auf den Erfolg des Faktums und diesen giebt *ἵνα πιστεύσητε* als göttliche Absicht an. *Ἴνα* „dadurch gläubig werden zu sollen“ s. zu 8, 50., zu *πιστεύειν* vgl. 2, 11. *Ὅτι κτλ.* von *χαίρω* durch das erklärende *ἵνα πιστ.* weiter getrennt. *Ἀλλά* abbrechend bei Entschliefungen 14, 31. — Thomas in drei von ihm berichteten Zügen zusammenstimmend charakterisirt vgl. 14, 5, 20, 24.: ein Vorwalten der zum Zweifeln und Verzagen stimmenden Reflexion und doch tiefe Unmittelbarkeit des Gefühls, welche in vorliegendem Falle ihn bereitwillig macht, mit dem Meister auch in den Tod zu gehen und Kap. 20, 28., als der Auferstandene wirklich vor ihm steht, ihn die verlangte Probe vergessen und vielmehr in Worte göttlicher Verehrung ausbrechen läßt.

B. 17—19. Eine Angabe der geringen Entfernung zur Erklärung des zahlreichen Zuspruches aus Jer. Die neuere Ex. schließt sich bei Erkl. der Formel *Winer* an (S. 641.), welcher ebenso wie v. Gumpach „altj. Kalender“ S. 91. die ältere Annahme einer Trajektion der Präp.: *ὡς σταδίου δέκ. ἀπὸ Ἱερ.* verwirft und erklärt: „liegend abwärts von 15 Stadien d. i. da wo diese aufhören“. Aber eine solche Traj. ist bei Zeitbestimmungen ganz erweislich. In dem ante diem tertium Calendas geht ante nicht auf diem tertium, sondern auf calendas (Krüger lat. Gr. II, 990.), also = *σταδίου δέκ. ἀπό* und so in den bei Cäsar häufigen Beispielen, Krüger II. S. 392. Hiernach ist denn auch das *ἕξ ἡμέρας πρὸ τ. π.* 12, 1. zu erklären, für welchen Gebrauch man die deutsche Analogie nicht hätte übersehen sollen: „vor zwei Stunden“ statt „zwei Stunden vor jetzt“. Beweise für das Raumverhältniß finden sich noch bei Joh. 21, 8. Offb. 14, 20. Daß die Entfernung etwa $\frac{3}{4}$ M. betrug, wurde schon bemerkt. — *Ἰουδαῖοι* hier gewiß nicht Synedristen, vgl. auch B. 35. 36. 45., nach B. 46. machen einige vielmehr die Anzeige beim Synedrium. — *Τὰς περί* nach älterem Sprachgebr. „die Schwestern mit ihrer Umgebung“, bei den Spätern bloß Paraphrase der Personen, daher hier *ἵνα παραμ. αὐτάς.*

Nach Maimon. de luctu c. 13. dauerten die solennen Tröstungen 7 Tage.

B. 20—22. Gewiß sehr merkwürdig die Uebereinstimmung des Charakterbildes der beiden Schwestern (vgl. auch 12, 2f.) mit Luc. 10, 38. Martha die thätige, das Hauswesen besorgende, eilt bei der Nachricht von Jesu Ankunft ihm sofort entgegen. Daß sie der Schwester keine Mittheilung gemacht, folgt aus B. 28. noch nicht. Sie könnte vor den anwesenden Juden seine Ankunft haben verbergen wollen vgl. *λάθρα* (Theod. Mopsf.); man mag es sich auch so denken, daß sie, außer dem Hause beschäftigt, die Nachricht empfangen und darauf sogleich fortgeeilt; die Angabe über Maria aber ist hinzugefügt, um zu erklären, warum sie nicht dabei war. *Ἐκαθέζετο* hier Imp., anders 4, 6., das Sitzen bei Griechen und Hebräern ein Stück des Trauerritus. Die stärkere Empfindung bei Maria giebt sich darin zu erkennen, daß sie, als sie ihn ansichtig wird, mit Thränen zu seinen Füßen sinkt (B. 33.). — Die Klage, in welche beide Schwestern zunächst ausbrechen, ist dieselbe und bezeugt ihren Glauben an seine Wunderkraft. Beng.: ex quo colligi potest, hunc earum fuisse sermonem ante fratris obitum: utinam adesset dominus Jesus! *Ἦς*, hier im Nachsatz mit *ἄν* das Plusq., während B. 32. der Aor. mit gleicher Bed. (4, 10.); vielleicht in Erinnerung an das Wort B. 4. wagt Martha selbst eine Todtenerweckung zu hoffen — wie Großes mußte sie bereits erfahren haben!

B. 23—26. Vorbereitend und prüfend lautet J. Antwort zunächst nur unbestimmt. So erblickt sie darin nur eine gewöhnliche Tröstung der Condolirenden. — *Ἐγώ* mit großem Nachdruck, wiewohl nicht im Gegensatz zu *ὁ θεός σοι δώσει* (Chrys., Brenz, Bull.). Aug.: verum dicis, sed per quem tunc resurget, potest et modo, ego enim etc. — *Ἀνάστασις* u. *ζωή*. Unter den Aelteren sieht die gewöhnlichste Fassung in dem unmittelbar Folgenden die Exposition für die *ἀνάστασις* und in B. 26. für die *ζωή*: „für die gestorbenen Gläubigen bin ich die Auferstehung, für die Lebenden das remedium mortis“ — als Paral-

lele für den so eigenthümlich joh. lautenden ersten Gedanken vgl. aus den Synoptikern Luc. 17, 33.: ὅς ἐάν ἀπολέσῃ τ. ψυχὴν (Ἔνεκεν ἐμοῦ b. Matth.) ζωογονήσει αὐτήν. Hätte Chr. jedoch jene zwei Gedanken zu einander in Gegensatz gesetzt, so würde in dem zweiten Satze die Unmöglichkeit des physischen Todes liegen, welcher doch in dem καὶ ἀποθάνῃ der ersten Hälfte vorausgesetzt ist, und wollte man mit Bull. erklären „der wird geistig nicht sterben“, so würde wieder die Antithese zerstört. Daher wird von Calv. jene ältere Fassung aufgegeben, es soll beides, ἀνάστασις und ζωή, „weil vom Glauben die Rede ist“, geistlich verstanden werden und J. Absicht seyn, Martha zu einem höheren Objecte der Sehnsucht hinzuführen, zu der nach dem Glauben: „wer an mich glaubt, wird geistlich auferstehen und wer das Leben einmal erhalten hat, wird es ewig bewahren“, worin dann implicite auch die Auferstehung liege. So, ohne jedoch das letztere Moment mit aufzunehmen, auch Gocc., wogegen Lampe das erste Glied von leiblicher Auferstehung erklärt und nur das zweite, durch ein ätiologisches καί angeknüpft, von der geistlichen, so auch Olsh., Stier. Mit Calv. beidemal an geistl. Auferstehung zu denken, ist ganz unzulässig, da in diesem, die Erwiderung auf B. 24. enthaltenden, Satze nothwendig der leiblichen Auferstehung gedacht seyn muß. Wohl aber ließe sich mit Stier sagen, daß „von dem gewonnenen geistigen Begriff der ζωή nicht mehr zurückgegangen werden könne auf den ordinären Sprachgebrauch“. Mehr will jedoch das entgegengesetzte Bedenken bedeuten, daß die Nachstellung des πιστεύειν nach dem ζῆν so entschieden dafür spricht, eine Antithese zu B. 25. anzunehmen, mithin ὁ ζῶν von den physisch Lebenden zu erklären. Die Wahrheit, daß die gläubige Hingabe an den Erlöser die Vermittelung desjenigen innern Lebensbesitzes sei, der auch im Tode nicht untergehen kann, hatte schon Kap. 5. und 6. ausgesprochen und dieselbe dem schwankenden Schwesternpaar an's Herz zu legen, war hier aller Grund vorhanden, da nur Gläubigen der Wundererweis zu Theil werden sollte (B. 40.). Dieselbe Glaubensbedingung hebt dann B. 25. auch für den gestorbenen Lazarus hervor. Ille recuperat quod per-

diderat, hic quod habet, perdere non potest (Mald., Hunn., Tarn., Luthardt). Auf ein höheres Objekt des Verlangens wird also allerdings die Frau hingerrichtet, auf den Glauben an Jhn, wengleich in vorliegendem Falle eben als Bedingung ihres nächsten Begehrens. — Daß das *οὐ μὴ ἀποθάνῃ* die physische Todesnothwendigkeit nicht ausschließt, wird gerade hier durch das vorangehende *κἂν ἀποθάνῃ* noch deutlicher als 8, 56. 6, 51. Der Tod des Christen also, wie Gyprian zu dieser St. sagt: non est exitus iste sed transitus et temporali itinere decurso ad aeterna transgressus.

B. 27. Mit den Gedanken nur auf die Erweckung des Bruders gerichtet, spricht sie, ohne das ihr vorgelegte specielle Objekt des Glaubens genauer zu prüfen, dasjenige Bekenntniß aus, welches ihr schon bisher zur Gewißheit geworden, worin indeß eigentlich auch der Glaube an J. als Todtenerwecker enthalten war (s. ob. S. 166.).

B. 28—31. *Ταῦτα κτλ.* Der Ausdruck zeigt, daß die Gile ihren Grund in der freudig gespannten Erwartung hat und bei Erfüllung derselben wünscht sie auch die Schwester als theilnehmend gegenwärtig. Eine bestimmte Aufforderung J., diese zu rufen, läßt sich hier nicht wohl dazwischen denken, daher Chr.: *τὴν τ. πράγματος ἀπαραίτητον χρεῖαν .. ἀντὶ φωνῆς δεξαμένη.* Daß J. nicht in den Ort hinein gegangen, scheint in Scheu vor den anwesenden Juden seinen Grund zu haben, daher auch das *ἐφώνησε λάθρα*. Dennoch folgen die Juden in der Meinung, daß sie nach der nicht nur bei den Juden, sondern auch bei den Griechen üblichen Sitte, sich am Grabe niedersetzen wolle (vgl. Wettst. zu d. St., Matth. 27, 61.).

B. 32—34. Eine Erwiderung J. erfolgt nicht. Es ist dies kaum aus Abkürzung der Relation zu erklären, auch nicht aus der Störung durch die nachgekommenen Juden, sondern weil die starke Gemüthsbewegung eintritt, welche sich in die theilnehmende Frage: *ποῦ κτλ.* auflöst. — Theils im dogmat., theils im philolog., theils im antijoh. Interesse hat der Ausdruck *ἐνεβριμήσατο* mehrfache Mißdeutungen erfahren. Beurtheilen wir den Sprachgebr. nach der neuesten

Autorität, nach Steph. ed. Paris., so hat *βριμάομαι, βριμύομαι* mit allen comp. — auch *ἐμβροίμημα, ἐμβροίμησις* — bei Klass., Byz. und NB. nur die Bed. „schnauben (von Pferden), brummen (von der Hekate), den Zorn auslassen, zürnend drohen“. Einer christol. Ansicht, welche, wie namentlich die der antiochenischen Schule das *ἀπαθῆς ὁ θεός* auch noch der mit der Menschheit verbundenen Gottheit zu erhalten suchte (Dorner, Person Christi I, 3. 968.), war die letztere Bed. willkommen, und so ist nach Orig. zu B. 38., Chrys. der Sinn: „er zürnte seinem *πνεῦμα*, d. i. seinem *πάθος*“. Nach Chr., Ammonius: „er bedrohte durch seine Gottheit (*πνεύματι*) seinen Affekt“, nach Th. Heracl.: „er befahl durch seine Gottheit seinem Körper den Affekt“. Eine derartige Fassung empfahl sich auch der in der neuesten Kritik dem Ev. beigelegten doketischen Christologie und so sollte der *λόγος* sich hier „mit Unwillen gegen den menschlichen Affekt richten, der in seine Logosnatur einzubringen drohte“ (Röstlin S. 139., Hilgenf. Evv. S. 296.). Ebenso in kirchl. Interesse zuletzt Merz (Stud. d. würtemb. Geistlichk. 1844. S. 2.): „kein Auge bleibt trocken, da will auch ihm das Herz brechen: dies sollte nicht seyn, er wird sich selbst böse“. Derselben sprachlichen Bed. folgen andere mit Annahme eines verschiedenen Objektes des Zornes. Das infremuit der Vulg. versteht Aug. von dem Zürnen über die Macht des Todes als Sold der Sünde in der Menschheit (Gr., Mel., Dsh., Luthardt), oder, quia non est vivificaturi flere (Hilar. Opp. I, 248. II, 362.) — von dem Zürnen über den Unglauben der Juden und der Schwestern, so auch Th. Mops., Lampe, oder über die heuchlerischen Thränen der Condolenzweïnenden Juden (Mey.), oder darüber, daß er diesen Trauerfall nicht habe abwenden können (de B.), oder über die Verkennung von den Feinden und das Nichtverstandentwerden von den Freunden (Brückner). Den Unglauben an seine Wunderkraft zum Gegenstand des Unwillens zu machen und zwar bis zu einem „sich Schütteln vor Erboftheit“, schien besonders dem Charakter eines solchen prahlerischen Thaumaturgen angemessen, zu welchem der Ev. nach

der neuesten Kritik ihn machen soll (Strauß, namentlich Frißsche Allg. Lit.-Z. 1840. I, 100. und 1841., 115.).

Wenn jedoch von allen Seiten wiederholt wird, daß der Sprachgebr. keine andere Bed. zulasse als „sich erzürnen“, so ist dies nicht ganz richtig und auch Steph. ed. Par. hat denselben nicht umfassend genug angegeben. Er ist ebenso umfassend, als das entsprechende deutsche „grimmen“, d. i. ursprünglich „eine innere kramphafte Bewegung vor Zorn, Schmerz u. s. w.“, daher Luther hier „er ergrimmete“, welches er selbst durch *σπλαγχνίζεται* erklärt (Walch VI, 1097.), vgl. Weigand Ausg. von Schmidthener deutschem Wörterb. 1855. S. 458. Zunächst bezeichnet es unbestritten eine murmelnde Zustimmung bei Lucian, Nocyom. c. 20., in einer St., wo Hekate auf diese Weise ihren Beifall zu erkennen giebt, und so fremere Aen. X, 96. Sodann bezeichnet es bei Th. Herakl. einen ermunternden Zuruf, und bei Apollinar. eine Gemüthsbewegung. Apollinar.: *τουτέστιν ἐν πνεύματι καὶ ὑπὸ πνεύματος κινούμενος*, Heshch. erklärt *ἐμβρομήματι* durch *κινήματι*. So wird das verwandte *βράζω* sonst vom Brausen gebraucht, aber nach Heshch.: *τό ἡσυχῆ ὀδύρεσθαι*. Die Bed. Schmerz drückt schon der Araber aus *آلم* „Schmerz empfinden“, so auch Nonnus, Buc., Orell, Lücke u. a., nachweislich hat diese Bed. indeß nur die Sprachanalogie, nicht den Gebrauch, für sich. Dazu kommt das *ἐτάραξεν ἑαυτόν*. Dem pass. *ἐταράχθη τ. πν.* 13, 21. kann es nicht gleichbedeutend seyn, also auch nicht von geistiger Erschütterung verstanden werden, sondern, da das mit dem Rel. verbundene Akt. noch stärker als das bloße Med. die Reflexion ausdrückt (Krüger §. 52, 10, 9.), so muß die körperliche Selbsterschütterung damit ausgedrückt seyn, wie sie gerade als Folge stärkster Gemüthsbewegung eintritt (Guth.). So werden wir denn auch ein Gefühl des Schauers mit einbegreifen, wie es entstehen konnte, wenn bei den Thränen und Klagen um ihn her sich dem Erlöser der Tod in dem ganzen Umfange, in welchem er durch die Sünde über die Menschheit gekommen, vergegenwärtigte: als wi-

der natürl. Störung wird nämlich der Tod und sein Gefolge um vieles stärker von Chr. und den App. empfunden als von uns, s. auch 12, 27. Als die nachgewiesene philol. Bed. nehmen wir daher *κινεῖσθαι* an, wie es auch schon einer der ältesten Erkl., der Uebers. der Pesh., thut: **𐤎𐤊** „heftig bewegt werden“. Daß Sympathie mit den Schwestern als Ausgangspunkt dieser Gemüthsbewegung zu denken sei, bezeugt die Frage *ποῦ κτλ.*, welche sich doch aus einem Gefühl des Unwillens nicht entwickeln konnte, und Jesu Thränen. Auch haben wir noch ein anderes Beispiel schmerzlicher Sympathie des Erlösers bei einem zu Heilenden, jenes Seufzen Marc. 7, 34., und könnte man auch an unserer St. an ein solches Stöhnen denken (so in m. Comm. früher, auch Gw.), würde man nicht durch das *ἐν ἑαυτῷ* genöthigt, die Bewegung sich als lautlos vorzustellen. — So bleibt nun nur noch die Frage übrig, ob denn „der Schmerz über einen Todesfall, den man sofort zu heben gedenkt, ein real menschlicher sei?“ Aber „darf ein Mensch dem Hungernden nicht mehr mit der Thräne im Auge das Brot brechen? muß die Thräne des Mitleids falsch seyn, weil sie Hülfe bringt?“ (Merz). Auch trifft der Einwand nur die Vorstellung von einem Gottmenschen, welchem alle Weltereignisse in Simultaneität vor dem Auge stehen wie dem absoluten Gott, nicht aber die eines erniedrigten Gottessohnes, bei welchem, wie bei andern Menschen, die Gefühle sich in Succession folgen (vgl. Matth. 26, 39f.).

B. 35—37. Die bewegte Empfindung löst sich auf dem Wege nach dem Grabe in Thränen auf. Der asyndetische Satz, voll einfacher Feierlichkeit, zeigt die Wichtigkeit dieser Thränen für den Ev. Daß die Aeußerung der *τινές* eine Aeußerung des Unglaubens sei (Chrys., Meh.), ließe sich doch nur im Widerspruch mit dem eigentlichen Wortlaute behaupten. Wird man nicht gerade unter den Hausfreunden dieser Familie solche erwarten dürfen, welche Christo Wunder zutrauten (B. 45.)? Geschichtlichen Charakter hat es, daß sie sich auf das Letzte berufen, welches noch frisch im Gedächtniß, wie auch, daß sie nicht eine

Todtenerweckung erwarten, sondern nur auf eine Krankenheilung hindeuten.

B. 38—40. Die Gräber der reicheren Morgenländer in Felsengrüften (Matth. 27, 66.), an beiden Seiten der Gänge — wie auch noch in den Katakomben von Rom und Neapel — Oeffnungen für die Leichname; einige Gänge gehen horizontal, andere senkrecht in die Erde, so daß *ἐπέκειτο* sowohl heißen kann darauf gelegt, als daran gelegt. — Während Maria bei dem ganzen Vorgange nur eine still erwartende Zuschauerin, giebt Martha abermals ihrer größeren Lebhaftigkeit Raum. Was beabsichtigt sie? J. abzuhalten, weil es doch zu spät sei (Schweizer)? Daß die ihr aufgegangene Hoffnung ihr aus Kleinmuth abermals entschwunden, braucht aus der Antwort J. nicht geschlossen zu werden; da sie die Art der Erweckung nicht ahnen konnte, so konnte immerhin der nächste Zweck der Abmahnung seyn, sich und J. den schauervollen Anblick des in die Berwesung übergehenden Freundes zu ersparen. Sinnig Beng., daß sie insofern mit Absicht als seine *ἀδεληφή* bezeichnet werde. *Τεταρταῖος* scil. als Gestorbener, Blut.: de sera num. v. c. 22.: *ἔξέθανε καὶ τριταῖος ἡδὴ περὶ τ. ταρὰς αὐτὰς ἀνήνευκε*. Im Talmud und im Targum ist es sprüchwörtlich, daß die Berwesung am dritten Tage nach dem Tode eintritt (Wettst.). Auffallend aber, daß die Schwestern, welche doch das Nardenöl in ihrem Hause besitzen, die Einbalsamirung unterlassen haben! — Die Antwort J. erklärt, daß er die Berwesung selbst zum Schauplatz der Herrlichkeit machen wolle. Er verweist nicht auf B. 4., sondern, wie man annehmen muß, auf die zu der Frau selbst gesprochenen Worte B. 25. Die *δόξα* ist die sich in den Werken der Allmacht verherrlichende Majestät, Röm. 6, 6.

B. 41. 42. Nur ein Dankgebet spricht J. aus — nicht als ob ein vorangegangenes Gebet vom Ev. übergangen worden, sondern „keine besondere Bitte, nur ein Blick in's Vaterauge und mit demselben alsbald das Wort des Dankes“ (Merz). Nach B. 4. 25. ist er selbst die Ursach der Auferweckung, doch ist ja wie in allen seinen Werken,

so auch in seinen Wundern der Vater die absolute Causalität vgl. 6, 6. 5, 19. 26. Das Wunder Christi geschieht durch die Coincidenz des sollicitirenden Willens des Gottmenschen mit der schöpferischen Machtwürkung Gottes in der Natur, und vermöge dieses Zusammenwirkens werden denn auch alle Gebete Christi erhört, Luc.: ut sancti miracula fecerint, sicut hic vides facere Christum, certi fuerunt anteaquam quicquam tentarent, ita dominum velle. Dieses Gebet auch vor dem Volke auszusprechen sieht er sich veranlaßt, damit erkannt werde, daß er stetig in der Einheit mit dem Vater wirke, worin der Beweis für sein *υἱὸς Θεοῦ εἶναι* = ἀπεσταλμένον εἶναι (10, 38.). Daß durch die Reflexion auf das zuhörende Volk das Gebet ein Scheingebet werde (Baur), läßt sich ebensowenig wie bei Kap. 17. oder bei unsern Kanzelgebeten sagen.

B. 43. 44. Tritt erst mit diesem Rufe der Wiederbelebungsaft ein? Aber läßt nicht der B. 41. ausgesprochene Dank den eigentlichen Erweckungsmoment früher voraussetzen, so daß der Zuruf nur das Hervorkommen des Wiederbelebten veranlaßt (Orig.)? — In dem *ῥῶσατε κ. ἄφετε κτλ.* liegt nur, daß Laz. dem gewöhnlichen Leben wiedergegeben werden sollte. — Was nun die Frage nach der Absolutheit des Wunders anlangt, so wird, wenn die Wunder aus der Willenseinheit Christi mit dem Herrn der Natur zu erklären sind, das dogmatische Interesse hinwegfallen, das Wunder den bekannten Naturgesetzen wenigstens anzunähern, und so auch hier sich das Leben auf einem — wenn auch noch so weit fortgeschrittenen — Punkte des Uebergangs zum Tode zu denken. Doch ist die Schwierigkeit der Grenzbestimmung zwischen Leben und Tod in der Wissenschaft anzuerkennen und zuzugeben, daß weder das ὄζει B. 39., noch das ἀπέθανε B. 14. entscheidend der Kernschen Ansicht (vgl. Hase) entgegenstehen (Tüb. Zeitschr. 1839. 1 H. S. 182.): „Nur daß auch hier die Möglichkeit zugestanden werden muß, das Leben sei, ohne absolut abgebrochen zu seyn, nur bis dahin verschwunden gewesen, wo es ohne die Lebenseinwirkung

Christi von diesen irdischen Verhältnissen sich los gelöst hätte". — Eine an den apokryph. Wundercharakter streifende Ansicht ist es, wenn Chryst., Aug., Lampe, Stier den Wiederbelebten trotz der Umwicklung der Füße ausschreiten lassen. Nicht einmal die ägyptische Sitte der Umwicklung der einzelnen Gliedmaßen braucht zu Hülfe gerufen, sondern nur eine lose Umwicklung vom Kopf bis zum Fuß braucht angenommen zu werden, welche durch die Bewegung des Wiederbelebten sich erweiterte (Lücke).

B. 45 — 48. Die gläubige Theilnahme, mit welcher dieß Wunder von den meisten jerus. Freunden der, wie es scheint, sehr bekannten Familie aufgenommen worden, überzeugt das Synedrium, daß seine Excommunication (9, 22.) die gewünschte Wirkung nicht habe hervorbringen können; eine eigens berufene Sitzung soll nun Rath schaffen. Dem in derselben gebrauchten Argumente soll nun, wie behauptet wird (Strauß), die hist. Wahrscheinlichkeit fehlen, da J. bisher keine politische Tendenz verrathen. Aber ließ sich nicht doch erwarten, daß das Volk nach seinen mess. Hoffnungen ihn im Tumult zum König ausrufen würde (6, 15.) und würde nicht dann die erwähnte Folge eingetreten sehn? Auch müßte es allerdings befremden, wenn in dieser Sitzung kein anderer Klagegrund gegen J. geltend gemacht worden wäre. Aber nur diesen einen, der im Lauf der Debatte geltend gemacht wurde, erwähnt Joh., weil eben daran sich das bedeutungsvolle Wort des Kaiphas angeschlossen. *Οτι* nach *ποιοῦμεν* kann wie 2, 18. stehen, oder = denn. *Ἡμῶν*, nicht mit *αἴρειν* zu konstruiren, sondern vorangestellt, weil sonst das poss. bei beiden nomm. wiederholt werden müßte (Winer S. 140. 6 U.). *Τόπος* wird von einigen vom Tempel verstanden als dem Centralheiligthum (Orig., Mald., Lücke, de W.), doch reicht Apg. 6, 13., wo *ἅγιος* dabei steht, und 2 Makk. 5, 19., wo B. 17. *τὸ ἁγιώτατον ἱερόν* vorangeht, nicht zum Beweise dieser Bed. aus; 2) von Andern (Chryst., Meh.) von der Stadt, wofür sich bes. 1 Makk. 3, 18. 30. anführen läßt; 3) von Andern (Weng., Luthardt) „Land und Leute“. Neben *ἔθνος* möchte diese Bed. am wahrscheinlichsten sehn, *αἴρειν*

dann aber nicht = „wegnehmen“, denn Judäa war ja schon röm. Provinz, sondern „vernichten“ wie ἀπόληται B. 50.

B. 49—52. „Warum die Zögerung, will Kaiphas sagen, der Weg ist ja deutlich vorgeschrieben!“ Die raison d'état entscheidet — auch abgesehen davon, was der Mann an sich verdient hat. Συμφ. ἡμῶν sagt er — wie es scheint, betrachtet er diesen Beschluß zunächst als Sache des Regierungsinteresses. Λαός das Volk als Vielheit, daher im Gegensatz zu εἷς; nachher, wo Joh. spricht, steht ἔθνος, das Volk in seiner jüd. Nationalität. Dem Ev. erscheint bedeutungsvoll, daß der, welcher im Todesjahr J. das Hohepriesteramt verwaltet, jenes Wort ausspricht, welches in einem andern Sinne, als er meint, eine so hohe Wahrheit erhält. Er sieht darin eine unwillkürliche Weissagung, wie einst in dem unwillkürlichen Segen des Bileam. Ebenso sieht Chr. in der Salbung mit dem köstlichen Del 12, 7. eine providentielle faktische Prophetie auf seinen baldigen Tod (vgl. Beza). In der That ist es die göttliche Causalität, welche in dem einen wie in dem anderen Falle die zwei nicht in Beziehung zu einander stehenden Fakta so geordnet hat, daß jenes Wort diese Bedeutsamkeit erhalten (das N. T. im N. 4 N. S. 48.). Man hat das כִּי נָבִיא zur Erkl. zu Hülfe gerufen, man hat dem hohenpriest. Amte als solchem die Weissagungsgabe zusprechen wollen (schon Ammon.), man hat προφητεύειν von begeisterter, wenn auch nicht klar bewußter Auslegung der Schrift, nämlich von Jes. 53., verstehen wollen (Emsfelder in Zeller theol. Jahrb. 1842. S. 798.), aber — das Erste gehört gar nicht hieher, die Beweise für das Zweite sind ohne Beweiskraft, das Dritte ist weithergeholt. Die Wiederholung des τ. ἐνιαυτοῦ ἐκ. B. 49. 51. 18, 13. läßt sich nicht anders fassen als so, daß der Hohepriester, der ja sonst Ein Mal des Jahres das Gesamtopfer für das Volk darbrachte (Hebr. 9, 7.), selbst erklären mußte, in diesem Jahre werde ein größeres und universelleres Gesamtopfer dargebracht werden. Nur ἐπεὶ τ. ἔθνος hatte er nämlich gesagt, aber zum Besten auch der zerstreuten Gotteskinder, also derer die noch nicht zur

αὐλή gehören, jedoch die Empfänglichkeit, Kinder Gottes zu werden, besitzen (vgl. Apg. 18, 10. s. ob. S. 284.), mußte er sterben, um sie zur *αὐλή* zu führen 10, 16. 12, 24. — nach paul. Lehre ist Christi Todesopfer die Aufhebung der Gesetzesforderung und damit der Scheidewand Eph. 2, 14. Während 10, 16. das *ἀγειν* ein *ἀγειν* zur *αὐλή* ist, mithin bildlich zu erklären, scheint *συνάγειν εἰς ἓν* dem Sprachgebr. nach von geistiger Vereinigung zu fassen. Bei Dion. Halik. II, 45. bitten die Sabinerinnen im Senat, sie bei ihren Männern zu lassen, *περὶ τοῦ συνάξειν εἰς ἓν τὰ ἔθνη κ. ποιήσειν φιλιαν*. Vgl. Rhyffe z. d. St.

B. 53. 54. Hat Nik. auch hier nur so vorsichtig eine Abwehr versucht wie 7, 51., so ist er durch das von der politischen Wohlfahrt hergenommene Argument überstimmt worden. Das *συμβ. ἵνα* schließt die Art und Weise des Hinwegschaffens mit in sich, vgl. Matth. 26, 4. In Folge dessen zieht sich J. in die Landschaft nahe der *ἔρημος* zurück. Gewiß, daß die Opposition sich bis zu dem Grade entwickelt, sich ihr nicht länger entziehen zu können, will er doch nicht vor der Zeit heimlich aufgehoben werden: er will am Passa als das Passalamm sterben und sucht bei der Nähe desselben sich einen sicheren Ort unweit der Hauptstadt, von wo er dann öffentlich mit der Festkaravane einziehen kann. Unter *ἡ ἔρημος* ist nun sonst die Wüste Juda zu verstehen. Der Ort Ephraim aber (vgl. die Varianten des Namens zu d. St. und zu 2 Chron. 3, 19.) ist mit großer Wahrscheinlichkeit von Robinson in dem heutigen Ort Taji-bije, eine kleine Tagereise im N.-O. von Jerus., nachgewiesen worden, vgl. auch Robinson's „neuere bibl. Forschungen 1857.“ ind. und Ruetzchi in Herzog's Encycl. Hier nach würde nun Ephraim allerdings nicht unmittelbar an der Wüste Juda gelegen haben, wohl aber in der Nähe, jene nämlich zieht sich vom S. des todten Meeres bis dahin, wo die Grenzen des Stammes Juda und Benjamin sich berühren (vgl. Jos. 18, 22. mit 15, 61.), etwa Jericho gegenüber. Es ist also anzunehmen, daß J. für jene wenigen Tage in Ephraim sich niedergelassen, von dort aus

aber Ausflüge nach der Wüste Juda gemacht habe. Sowohl der über Samarien, als der durch Peräa kommenden Karavane konnte er sich von hier aus anschließen: jene kam gerade durch Ephraim oder das nahe dabei gelegene Bethel, diese über Jericho. Bethel — nicht, wie Strauß angiebt, bedeutend, sondern kaum 4 St. von Jericho entfernt, war schon vor Alters mit Jericho durch eine Straße verbunden (2 Kön. 2.) und zwar durch eine, schon bei Jos. 16, 1. erwähnte Wildniß, von welcher es bei Robinson heißt: „eine der wahrhaftesten Wüsten, die wir bis jetzt gesehen“ — möglicherweise damals mit zur *ἐρημος τ. Ἰουδαίας* gerechnet. Wie die Synoptiker zeigen, hat er sich in der Nähe von Jericho dem peräischen Festzuge angeschlossen (Neander L. J. S. 611. Lange L. J. II. S. 1140.).

B. 55—57. *Ἐκ τ. χώρας*, ohne nähere Bezeichnung scheint es die Landschaft im Gegensatz zu Jerus. zu sehn, aber zu dem hier angegebenen Zwecke zogen auch Entferntere nach der Stadt, mithin doch wohl zurückweisend auf jene *χώρα* nahe bei der Wüste, wo J. sich aufhielt (Grot., Beng.). Noch vor dem Feste pflegten diejenigen sich zur Stadt zu begeben, welche sich durch Waschungen und Opfer von gesetzlichen Verunreinigungen zu reinigen hatten 4 Mos. 9, 10. Jene nun, welche wußten, daß J. sich in der Nähe befand, waren in Folge des Erlasses B. 57. gespannt darauf, ob er kommen werde. *Τί — ἔλθῃ* nach Vulg., Gr., Lücke als Eine Frage, *ὅτι* wie 2, 18. „in Bezug darauf daß“ und *ἔλθῃ* von Vulg., Gr., Castell. im Prät. „was dünkt euch, daß er nicht gekommen ist“? Für grammatisch falsch hätte Mey., auch de W., diese Fassung nicht halten dürfen, die Belege in Hartungs Partikell. II. 156. sind ganz beweisend dafür, daß *μή* mit conj. aor. auch auf die Vergangenheit sich beziehen kann, s. auch Hermann zu Soph. Philoct. v. 418. und *μή* mit dem Ind. perf. bei Polyb. 3, 111.: *ἐνλαβούμενοι δὲ, μὴ διατέτραπται τὸ πλήθος*. Allein sie waren doch seines Ausbleibens damals noch nicht gewiß, daher die futur. Bed. vorzuziehen s. Thiersch, Gramm. §. 301, 4., Krüger §. 53, 7, 6. Auch Orig. erklärt: *εἰ ἐλεύσεται εἰς τ. ἔ.*

Kapitel XII.

- 1) Salbung Chr. zum bevorstehenden Tode B. 1—11. 2) Einzug in Jerus. B. 12—19. 3) Vorverkündigung von Chr. Verherrlichung durch den Tod vor sehnsuchtsvollen Heiden B. 20—36. 4) Abschluß seiner Wirkksamkeit am ungläubigen Israel und Rückblick darauf B. 37—50.

B. 1. 2. Zu vgl. ist zu dem Abschn. von der Salbung auch *Wichelhaus Leidensgesch.* S. 60 f. — Ueber die philol. Grkl. der Zeitbestimmung s. z. 11, 18., Beispiele dafür namentlich bei *Wettst.* und *Kypke.* — Was die chronologische Bestimmung betrifft, so ist eine Mannichfaltigkeit von Annahmen möglich, je nachdem das Fest zu 7 oder 8 Tagen gerechnet wird, der Tag des Passamahles mitgerechnet oder nicht, entweder der terminus a quo und ad quem, oder nur einer von beiden, oder keiner von beiden mit eingerechnet; vgl. hierüber *Jacobi Stud. und Krit.* 1838. H. 4. S. 883., *Wieseler* S. 377., *Wichelhaus Leidensgesch.* S. 147. Einen Sabbath als Einzugstag zu denken, können wir uns nicht entschließen — ebenso wenig als einerseits *Hase, de W.*, andererseits *Wieseler* und *Wichelhaus.* Freilich wissen wir nicht, „von wo aus J. an jenem Tage gegangen, noch auch ob er am Abend nach Beendigung des Sabbath's den Weg gemacht“ (*Meh.*), allein wenn doch das Nachtquartier vor Bethanien mehr als 1000 Schritt davon entfernt gelegen haben wird, so käme immer ein dem Begriff der Festruhe und den Voraussetzungen in *Matth.* 24, 20. *Luc.* 23, 56. entgegengesetztes Reisen heraus; nach Beendigung des Sabbath's ließ sich aber eine Reise nicht machen, weil er mit Sonnenuntergang endete; überdies, sollte man nicht meinen, die 5 St. Weges von Jericho nach Jerus. seien in Einem Zuge vollendet wor-

den? wie ja auch einige von der Karavane diese Reise so eingerichtet zu haben scheinen, daß sie noch Jerus. erreichten (B. 9.). Eine Tagereise pflegte zu 7 oder 8 St. gerechnet zu werden (Win. s. v. Tagereise), das *δειπνον* ist nicht ein Mahl, sondern das Mahl — nämlich am Abend nach der Ankunft im Nachtquartier — ist J. Freitag eingetroffen, so ist es also das Sabbathsmahl, mit dem der Sabbath begann. Wer ihm das Mahl bereitet habe, ist nicht angegeben, man denkt natürlich an die befreundete Familie — möglicherweise indes auch, daß es nach Matth. im Hause eines ehemals Aussägigen und vermuthlich von Chr. Geheilten, des Simon, stattfand, und daß noch Familienfreunde sich verbunden hatten. Die Erwähnung der Wunderhandlung an Laz. B. 1. scheint vorzubereiten, welche liebende Hingabe er entweder in Bethanien überhaupt, oder insbesondere bei der Familie gefunden. Zum Zeichen der Herstellung des früheren Zustandes des Laz. wird angegeben, daß er an der Tafelfreude wieder Theil genommen, — ein Glück, welches er nach Dr. Paulus nur dem günstigen Umstande verdankte, daß die Einbalsamirung nicht vollzogen, mithin auch der Magen nicht ausgenommen war (dies geschah indes nur bei der ägypt. Einbalsamirung!). — Martha auch hier als die wirthliche Hausfrau. Die Aufnahme der Erzählung in dieses Ev. verdankt sie, wie es scheint, nur der proph. Hinweisung auf J. nahen Tod (s. ob. S. 13.), daher auch die der Maria gegebene Verheißung dabei ganz übergangen wird. — Was die parallele Erzählung Matth. 26. betrifft, so erscheint diese allerdings dort in einem ganz andern chronol. Zusammenhange: nach Wichelh., der den Zusammenhang bei Mtth. für den richtigen hält, zugleich aber auch den Bericht bei Joh. für historisch, soll dieser nur im Interesse einer innern Sachordnung der Begebenheit diese Stelle gegeben haben. Sachgemäßer die Angabe bei Ebrard S. 474. Aber auch mit der Erzählung Luc. 7, 36. ist die vorliegende identificirt worden. Während Schleiermacher in der joh. eine Berichtigung der Darstellung bei Luk. im hist. Interesse fand, soll nach Baur, Hilgenf. dieselbe im dogmatischen

Interesse, zum Zweck einer größeren Verherrlichung J., aus dem ersten Ev. componirt seyn. Aber während das, was jene Erzählung mit Matth. und Mark. gemein hat — den Namen des vermuthlichen Hausherrn Simon, und das, was sie mit jenen Evv. und dem Joh. gemein hat — das Fußwaschen und das Trocknen mit dem Haar, nur das Aeußerliche ist, welches sich in mehr als Einem Falle wiederholen konnte, ist Tendenz und Bedeutung der Thatsache wesentlich verschieden, vgl. hierüber die treffenden Bemerkungen bei Neander L. J. S. 361.

B. 3. Während Martha ihre dankbare Verehrung durch praktische Liebesdienste bewährt, thut es Maria ihrer Individualität gemäß durch einen verschwenderischen Ausdruck der verehrenden Empfindung. Von dem Aroma der Narde, einem der kostbarsten der Oele (vgl. auch Plinius), hatte Maria ein (sog. metrisches vgl. Gualtper, in Criticis s. z. d. St.) Pfund im Hause zum Preise von 60 Thaler — ein Zeichen der Wohlhabenheit der Familie —, welches sie bei dieser Gelegenheit zu einem der Quantität wie der Qualität nach verschwenderischen Ausdruck ihrer dankbaren Verehrung verwendet. Nach Matth. und Marc. hat sie die Alabasterbüchse, d. i. den engen Hals des Gefäßes (vgl. Plinius) über seinem Haupte zerbrochen, Joh. dagegen spricht nur davon, daß sie die Füße damit gesalbt. Hierin einen Widerspruch zu finden wäre kleinlich: das Salben des Hauptes bei Gastmählern war das Gewöhnliche und konnte gerade von dem Ev. übergangen werden, um den ungewöhnlicheren Liebeserweis (so wird es auch Luc. 7, 44. angesehen) zu erwähnen, zu welchem der Rest des Oels verwandt werden konnte. Die Füße mit lauem Wasser zu waschen und dann mit köstlichem Oel zu salben, wird im Talmud tr. Menachoth f. 83, 2. als ein Dienst der Mägde erwähnt. Auch das Küssen (Luc. 7, 45.) verband sich mit dem Salben, Aristoph. Vespae. v. 605.: *καὶ πρῶτα μὲν ἡ θυγάτηρ με ἀπονίζη καὶ τὸ ποδ' ἀλείφῃ καὶ προσκύψασα φιλήσῃ.* Die Köstlichkeit des Oels wird durch das Präd. *πιστικός* ausgedrückt, möglicherweise „trinkbar“ von *πίνω* (vgl. Frißsche, Hall. L. J. 1849. S. 179.),

wahrscheinlicher jedoch = „ächt“, da die Alten über Verfälschung des Nardenöls klagen, Galen davon das Präd. *ἀκέραιον*, die Lat. *purus* gebrauchen. *Πιστικός* bei den Späteren in der Bed. „glaubwürdig, zuverlässig“. Dem *κατέχεεν* des Mark. entspricht *ἤλειψε*, denn *ἄλειμμα* ist die flüssige, *χρῖσμα* die zähe Salbe.

B. 4—6. Mit der Größe dieser selbstverleugnenden Liebe wird die selbstsüchtige Gesinnung des unlauteren Jüngers in Contrast gestellt — durch das *ὁ μέλλον κτλ.* mit der Hindeutung auf das Motiv seines Verraths. Ungeachtet einer gerade für Judas so charakteristischen Aeußerung wie B. 5. legt Matth. dennoch allen Jüngern das Wort bei: es ist dies seiner verallgemeinernden Weise entsprechend, nach welcher auch vorher der Name der Maria, trotz ihrer Bedeutung in der ev. Geschichte, bei ihm nicht ausgedrückt wird. — *Γλωσσόκομον* „der Kassenbehälter“, auch bei Joseph. und selbst im Talmud *קמרה*; in diese Kasse ist wohl ursprünglich der Erlös aus dem Eigenthum der Jünger selbst hineingelegt worden, ferner die für J. bestimmten (Luc. 8, 3.) Beiträge, daraus wurden denn auch die Spenden gereicht (13, 39.). Es läßt sich fragen, ob Judas nur im turnus mit den Andern die Kasse geführt, welches *Κοδὰξ* (luth. Zeitschr. 1843. S. 4.) zur Rechtfertigung J. für nöthig hält, oder ob er, wegen seines Geschicks zur Rechtführung von J. zu diesem Amt erwählt worden, oder vielleicht auch sich selbst darum beworben. — Wo die Liebe reflexionslos gegeben hat, tritt bei Judas sofort die Berechnung ein und während er selbst entwendet, heuchelt er die Fürsorge für die Armen. *Ἐβάσταζεν* kann allerdings, was von Lücke mit Unrecht bestritten wird, auch auferre bedeuten, mithin die Wahl sehn zwischen portabat und auferebat (so schon Orig.). Man könnte das Erstere nach dem *εἶχε* für tautologisch halten, doch genügt das: *ad usus obvios in victu salvatoris* von Beng. Ebenso dient indeß auch auferebat zur Erkl. des *κλέπτῃς*, es würde angegeben, daß je von der Einlage, also wiederholt entwendet wurde. Und hiezu keine Exclamation, keinerlei subjektive Aeußerung des Ev.! Bei einem Charakter von so niedriger Leidenschaft und

dabei von so viel Heuchelei ist der Reiz wohl begreiflich, den auch das geringe von den Pharisäern dargebotene Blutgeld ausüben konnte und bedarf es nicht erst der an sich unwahrscheinlichen Annahme, daß durch diese Zurechtweisung seines Eifers für die Kasse und die Belobung der Maria zuerst ein Haß gegen J. in ihm erweckt worden sei (Euth. zu Matth. 26, 13., Wichelh.).

B. 7. 8. In ebenso liebender als geistreicher Ausdeutung wird die Handlung gerechtfertigt. Das Aufbewahren wird für einen unbewußten prophetischen Akt erklärt: sein Tod war nahe und — wer scheut sich vor dem großen Aufwande, wo es gilt, einem Gestorbenen die letzte Ehre zu erweisen! Ueberdies gehen bestimmte Liebespflichten den unbestimmten, wie die gegen die Armen, voran; vgl. zu dem *τ. πτωχούς κτλ.* 5 Mos. 15, 11. So der Sinn nach der lect. rec. Statt dieser lesen nach bedeutenden Zeugen, auch der Vulg., Lachm., Tisch.: *ἵνα τηρήσῃ αὐτό κτλ.* Schon von den kathol. Erkl. a Lap., Tirinus, Menoch. wird dies erklärt: *ut servasse comprobaretur*; so auch B.-Crus.: „laß sie aufbewahrt haben“, aber gegen den Gebrauch des Mor.; von Beng.: *factum hoc est, ut servaret*, von Luthardt: „laß sie in Ruhe darüber, daß sie aufbewahrt hat“ — beides gegen den Wortlaut. Mit Grot., Rücke wird also angenommen werden müssen, daß diese V. Solchen ihren Ursprung verdankt, in denen das Bedenken entstand, daß doch die Einbalsamirung des Leichnam erst später stattfand.

B. 9—11. Durch vorangereiste Pilger kam die Nachricht von J. Anzug nach der Hauptstadt und noch vor Anbruch des Sabbaths, vielleicht auch am Sonntag Morgen noch vor J. Aufbruch, sind die aufmerksam gewordenen Juden — unter denen Meh. auch hier wieder „Mitglieder der Oppositionspartei“ verstanden wissen will — hinausgegangen. — B. 10. 11. ist nicht so zu verstehen, als ob die Berathung erst in Folge der an jenem Abende Hinausgehenden nach deren Rückkehr gefaßt worden — es heißt nicht *ἐβουλευσάντο οὖν*, sondern *δέ*: die Erwähnung vielmehr, daß jene Juden auch um des Paz. willen hinaus-

gegangen, veranlaßt den Ev. zu der nachträglichen Bemerkung, die theilnehmende Bewegung unter den Juden für dieses Wunder sei so anhaltend und so stark geworden, daß, außer dem feindseligen Beschluß gegen J., dadurch selbst feindliche Anschläge gegen Paz. hervorgerufen worden: der Mor. also, wie es bei Nachholungen der Fall, als Plusq. und *de'* erläuternd.

B. 12. 13. Von den andern Evv. wird der Zug von Jericho aus als ein Ganzes erzählt, daher auch des Nachlagers in Bethanien nicht weiter Erwähnung geschieht: daß sie von einem solchen nichts gewußt haben können, läßt sich nicht sagen, vgl. Ebrard gegen Strauß S. 477. — Namentlich Festpilger sind es, also Galiläer, welche — erfreut, daß er trotz der obrigkeitlichen Edikte nicht ausgeblieben und durch die Nachricht, welche sie von seinem bethanischen Wunder in Jerus. empfangen, noch mehr begeistert — ihm als messianischem Könige einen Empfang bereiten, wie er Siegern und Königen zu Theil wird 1 Makk. 13, 51. 2 Makk. 10, 7. Der Zuruf aus dem damals messianisch erklärten Ps. 118, 25. 26., wo der Messias als *ἐν ὀνόματι κυρίου* d. i. als Stellvertreter Gottes kommend begrüßt wird.

B. 14—16. J. bricht am folgenden Tage (Sonntag Palm.) zu Fuß auf, umgeben von einem *ὄχλος* — ob von den aus Jerus. gekommenen, oder — übereinstimmender mit den Synoptikern — von den aus Jericho gekommenen Festpilgern, welche den Sabbath in Beth. zugebracht, sammt den aus Jerus. gekommenen? In der Nähe von Bethphage am Fuß des Oelbergs läßt sich J. aus einem der nächsten Dörfer einen jungen Esel kommen — die wunderbare Art, wie er ihn erlangt, läßt zwar Joh. unberührt, bestätigt jedoch, daß der Auszug zunächst mit der Karavane zu Fuß geschah. Erst das wachsende Gedränge und der mess. Jubelruf scheint ihn bestimmt zu haben, sich jetzt im Angesichte seines Todes einer messian. Huldigung nicht mehr zu entziehen, wie er es einstens that 6, 15., hiemit aber zugleich einen Hinweis darauf zu verbinden, daß seine Niedrigkeit nicht abhalten dürfe, den messian. König in ihm zu erkennen.

In mannichfachen Vorstellungen führen die Propheten das Messiasbild vor — Vorstellungen, die sich ausschließen, wenn bei dem Bilde als solchem stehen geblieben wird, welche aber, wenn einerseits auf die Intention des durch die Propheten sprechenden proph. Geistes zurückgegangen — andererseits zugleich berücksichtigt wird, daß den Propheten bei ihren Weissagungen das Zeitverhältniß nicht in das Bewußtseyn getreten (1 Petr. 1, 11.), sich gegenseitig ergänzen. So schildert Zach. in dem einen seiner Gesichte (9, 9.) den Messias in Elend und Niedrigkeit zu seinem Volke nahend. Daß dieses und nicht das Friedenbringen der Sinn dieses Symbols, ist von Hengstb. überzeugend dargethan worden (Christol. z. d. St. III, 1. 2 A.). An diese Weissagung will Chr. thatsächlich erinnern; das junge Eselsfüllen beim Proph. ist Steigerung von ὄνος (Gw., Hengstb.) und da dieses für die Anschauung ausdrückt, was schon in עַיִר liegt — nicht Sanftmuth, sondern Niedrigkeit, so drückt das Füllen dies in erhöhtem Maasse aus. Wenn wir sehen, daß Joh. nicht nur die bezeichnenden Prädikate צַדִּיק, נוֹשֵׁעַ, sondern auch das πραιός der LXX. und des Matth. ausläßt, so muß das bloße Reiten auf diesem Füllen für ihn schon bezeichnend genug gewesen seyn — als Sinnbild nämlich der Niedrigkeit; denn Bornehme und Könige reiten nur auf Rossen. Hiefür spricht auch das ταῦτα κτλ., womit doch dieses Reiten als etwas ihm angethanes bezeichnet wird (Marc. 9, 13.). Es würde nun hier der Schluß nahe liegen, daß durch diese Worte ausgeschlossen werde, was die andern Gw. erzählen, daß er sich selbst absichtlich dieses Thier bestellt, allein wenngleich weniger deutlich, liegt dies doch auch in dem εἰρῶν. Vielmehr wird J. Handlung vom providentiellen Gesichtspunkte aus als That der Juden bezeichnet, etwa wie Matth. 27, 9. 10. die Priester nur als Organe des göttlichen Willens gedacht sind, welcher in ihrer That seinen Abscheu vor dem Blutgelde aussprach. Dennoch ist damals — insofern diese Handlung sich so ganz von selbst aus den Umständen zu ergeben schien, den Jüngern die tiefere Absicht nicht aufgegangen, sondern erst nach der Ausgießung des Geistes (7, 39. 2, 22.).

B. 17—19. Von B. 17. findet sich eine verallgemeinernde Reminiscenz in Luc. 19, 17. — *Πρός ἑαυτούς* = *ἀλλήλους*. — *Ὅπισω αὐτοῦ* d. h. als sein Anhang, worin gewissermaßen ein Abfall von ihren Hierarchen ausgedrückt ist.

B. 20. 21. Eine das Ende vorbereitende Vorverkündigung seines Todes und seiner durch diesen bedingten *δόξα* auch vor Heiden (s. ob. S. 13.). Wie nach dem Vorgange von Strauß auch von Baur behauptet werden konnte (Krit. Unters. S. 140.), daß dieser Abschnitt „historisch betrachtet sehr unmotivirt und unklar sei“, läßt sich nicht einsehen, und würde auch kaum behauptet worden seyn ohne das Interesse diese Erzählung als Einkleidung der Idee betrachten zu dürfen, daß „die im ungläubigen Judenthum unmöglich gewordene Verklärung J. sich im gläubigen Heidenthum vollziehe“ (Zeller Jahrb. 1842. S. 802. Baur S. 198.). Aber ist es denn dieser Gegensatz, der in der Rede hervortritt (vgl. vielmehr vorher B. 11. 19. und nachher die Ermahnung B. 35.) und nicht vielmehr seine Verherrlichung durch seinen Tod? — Was die *Ἑλληνες* betrifft, so können es nicht hellenistische Juden seyn (B.-Cr.), da ihre Sehnsucht die Veranlassung giebt zu den folgenden Worten Chr. von der weiten Ausbreitung seines Reichs. An heidnische Griechen zu denken, welche nur aus Neugierde Jerus. besucht hätten (Schweizer), läßt das Präf. *ἀναβαίνοντων* nicht zu. Durch dieses werden sie vielmehr als Proselyten (des Thors) bezeichnet, welche die jüdischen Feste zu besuchen pflegten (vgl. 7, 35.). Es ist sehr begreiflich, wenn in diesen durch den messianischen Einzug das Verlangen erwachte, den gefeierten Judenkönig selbst zu sehen. Sollten sie aus dem auch von Heiden bewohnten Galiläa gewesen seyn, so ließe sich eine frühere Bekanntschaft mit Philippus denken, doch wohnten vom Libanon bis zum See Tiberias (gräcisirte) Syrer (Jos. de b. J. 3, 4, 5.), Peräa hatte griechische Städte (Jos. ant. 16, 11, 4.) u. s. w. Des Phil. Berathung mit Andreas muß in der Ungewohntheit, den Meister mit Heiden im Verkehr zu sehen (Matth. 10, 5.) — auch die unbeschnittenen Proselyten des Thors galten nämlich noch dafür (Apg. 10.)

— ihren Grund haben — gewiß ein Zug, welchem das historische Gepräge zuerkannt werden muß.

V. 23. 24. Hier liegt die Unklarheit allerdings darin, daß nicht ersichtlich wird, ob der Wunsch der Heiden erfüllt worden und an wen sich die Rede richte. Es fragt sich zunächst, ob *ιδεῖν* vom bloßen Sehen zu verstehen, wie beim Zachäus; aber da dort in Jericho J. nur im Festzug vorüberzieht, hier dagegen verweilt, so hätten sie auch ohne dies zum bloßen Sehen Gelegenheit gefunden. Der Wunsch muß also auch auf ein Sprechen gehen. Und sich dieses als vorhergehend zu denken, hat keine Schwierigkeit nach dem bekannten hebr. Gebrauch von ἀποκρίνεσθαι „sich in Beziehung auf etwas erklären“, Hengstb. zu Dffb. 7, 13., vgl. hier V. 24. Es ist also wie 11, 4. an einen vor den Jüngern gethanen Ausspruch zu denken. Nur um dieser Rede willen hatte Joh. den Vorfall mitgetheilt, daher er denn auch das Weitere fallen läßt: nur aus ganzlichem Mißverständnis der Intention des Ev. konnte die Annahme von Goldhorn hervorgehen, sie hätten J. den Antrag machen wollen, lieber zu den Hellenisten auszuwandern (Ezschirner, Magazin 1, 2. S. 1.). Will man sich indeß mit jener Fassung des ἀπεκρίνατο nicht begnügen, so mag man mit Dräseke sagen: „Mit andern Worten: wohl! sie sollen mich sehen, sie werden mich sehen, bald werden sie mich sehen, denn die Zeit, wo die Welt, wer ich bin, erfahren wird, ist da“. — Wie 4, 35. der Erlöser in den Erstlingen aus den Samaritern die volle Heidenernte schaut, so auch hier in der Sehnsucht der Heiden. So stellt sich zunächst seine Verherrlichung vor seinen Blick, sofort aber geht diese Vorstellung in die tragische der schmerzlichen Bedingung über für dieses Ziel (ganz wie 11, 52., vgl. 10, 15. 16.). Ebenso bricht 13, 31. bei der Entscheidung des Judas das Frohlocken über den bevorstehenden δόξαμὸς hervor, denn — nach Hamann ist ja „der Stern das Kreuz mit abgenommenen Strahlen“. Worin diese δόξα nach dem Ev. bestehe? Zunächst in dem, was das luth. Dogma unter der exaltatio begreift, in dem δόξαμὸς τ. υἱοῦ ἐν τ. π. 13, 32. 17, 5. Als Folge dessel-

ben ist die Mittheilung des Geistes hinzuzudenken, s. S. 226., und als deren Folge die erhöhte Wirkksamkeit des erhöhten Menschensohnes in der Menschheit (B. 32.). So ist auch 17, 2. die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn die Bedingung der Verherrlichung des Vaters selbst in der Menschheit. — Ist diese Auffassung des *δοξασμός* richtig, so liegt auch in der Vergleichung mit dem Samenkorn das *tertium comp.* nicht bloß in der durch den Untergang bedingten Kraft der Fruchtbarkeit, sondern näher auch in der Art, wie die Fruchtbarkeit in dem Untergange bedingt ist — insofern nämlich erst dadurch die pneum. Verklärung zu Stande kommt, „insofern dieser Tod Uebergang von dem gebundenen, individuellen zu freiem Leben ist“ (Luthardt). Dennoch ist diese für den vorliegenden Gedankenzusammenhang hier hervorgehobene Seite der Bedeutung des Todes nicht mit Luthardt einseitig fest zu halten, wie auch Joh. Aussprüche zeigen (8, 28. 3, 16. u. a.). Nur in der durch seinen Tod versöhnten Gemeinde kann jene Einleibung des Verklärten statt finden, welche das letzte Ziel des Versöhnungstodes ist.

B. 25. Jene bei B. durchgehende Anschauung von Chr. als dem Prototyp der Menschheit, dessen Lebensstadien sich in den Seinigen abbilden, findet hier wie auch Matth. 10, 38. eine Parallele, vgl. 1 Joh. 2, 6. Die Variationen desselben Ausspruches Matth. 10, 39. 16, 25. Luc. 9, 25. 17, 33. dienen zu gegenseitiger Auslegung und auch zu der dieser St. Daß der Begriff des *διάκονος* Chr. die sittliche Nachfolge erfordere, liegt bei Matth. in der Bedingung, von welcher das *ἄξιός εἶναι* abhängig gemacht wird, in dem *ἀκολουθεῖν, ἀπαρνεῖσθαι* und *λάμψ. τ. σταυρόν*. Daß *ψυχή* die Seele, d. i. das Selbst heiße (Bulg., Beng., Men., Luthardt) soll „aus der Unterscheidung von *ζωή*“ erhellen. Ueber daraus, daß Matth. 16, 24. derselbe Spruch Begründung des vorausgehenden *ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν* ist, — noch mehr daraus, daß statt des *ζήμιον τ. ψ.* bei Matth. Kap. 16, 26. von Luc. Kap. 9, 25. *ἑαυτὸν* gesetzt wird. Da *ἄρα, ψυχή*, beide Bedd. hat „das Selbst“ und „das Leben“, und auch bei jeder von beiden der Sinn derselbe bleibt, so ist kaum über die Bed. zu streiten. Indesß

ist zunächst der häufige klass. Gebrauch von *φιλοψυχεῖν* in Betracht zu ziehen, sodann daß Ps. 49, 9., worauf Matth. 16, 26. zurückweist, das Leben gemeint ist und daß in der Fassung, in welcher der Spruch Luc. 17, 33. vorkommt, nicht nur der Zusammenhang, sondern auch das *ζωογονήσει αὐτήν*, dem hier das *φυλάσσειν* entspricht, auf die Bed. Leben hinweist. Mag das Selbst oder das Leben verstanden werden, so ist in beiden Fällen an das natürliche zu denken, da *ψυχή* die animalische Lebensseele ist, also das natürliche Leben mit seinen Bedürfnissen und Interessen. Darauf deutet auch hier das *ἐν τ. κόσμῳ τ.* Denn wiewohl dasselbe zunächst das Zeitweilige der Aufopferung anzeigt, so steht *τὰ ἐν τ. κόσμῳ* doch in Correlation zu den *ἐπιθυμῖαι κοσμικαί* 1 Joh. 2, 15. *Φυλάξει εἰς ζ. αἰ.* drückt nun nicht den nackten Gedanken der ewigen Fortdauer aus, sondern den des Ueberganges in das wahre Leben, wie dies noch deutlicher durch das *ζωογονεῖν* bei Luk. ausgedrückt wird: nicht eine andere lexik. Bed. von *ψυχή* tritt also bei *αὐτήν* ein, sondern nur durch den Zusammenhang erhält es einen anderen Inhalt, „er wird es so erhalten, daß es ein höheres wird“ — Aug.: magna et mira sententia, quemadmodum sit hominis in animam suam amor ut pereat, odium ne pereat: si male amaveris, tunc odisti, si bene oderis, tunc amasti. — Es ist also ein *δοξασμός*, welcher dem des Erlösers analog. Vgl. Hofm. II. 2. S. 145., dessen Fassung des *ἀπολέσει* indeß undeutlich ausgedrückt ist.

B. 26. Forderung und Verheißung des Vorhergehenden werden hier bestimmter ausgedrückt. Die Forderung als ein Homogenwerden mit Chr. im Tode und davon als Correlat die Homogenität im *δοξασμός*, ganz wie 2 Tim. 2, 11. 12. Die Identität des Ortes schließt mit in sich und veranschaulicht die Identität des Zustandes wie 17, 24. — nach Dlsb. läge darin die sofortige Gemeinschaft mit J. nach dem Tode ohne Dazwischentritt des Hadeslebens. Die *τιμή* Synonymon von *δόξα*, wie Röm. 2, 10., vgl. Luc. 12, 37.

B. 27. Daß es überraschend und unerwartet sei „J. hier von der Höhe der Aussicht in die Zukunft in solche

Bangigkeit übergehen zu sehen" (Luthardt), möchten wir nicht sagen. Auch Hilgenf. deutet an, worin der Uebergang liegt, daß ja der Untergang des natürlichen Lebens als das allgemeine göttliche Reichsgesetz für die Verherrlichung erwähnt worden, worauf auch das *νῦν* hindeutet. Chrnsf., Chr., Theoph., Gr., Mald. lassen Chr. die folgenden Worte nur vorbildsweise sprechen, um zu zeigen, wie man *καὶ ταρατιόμενος* doch den Tod nicht fliehen solle; etwas verschieden Theod. Mopsf. Hierbei würde jedoch das Gewicht des Gedankens contextwidrig auf die Paränese B. 25. 26. fallen, vielmehr knüpft das *νῦν κτλ.* an *ἐλήλυθεν ἡ ὥρα* an. Ein anderer Beleg dafür, daß die Vergegenwärtigung des bevorstehenden Todes solche schauerlich schmerzliche Seelenbewegung in Chr. hervorrufen konnte, wie hier, ist Luc. 12, 49. 50. — Ein Unterschied von *ταρασσ. τῆ ψυχῆ* und *τῷ πνεύματι* wurde, nach dem Vorgange von Orig. zu 12, 27., von Olsh. statuiert, von den andern Gr. abgewiesen. Orig.: *λεπτέον ὅτι ἐν μὲν τῷ νῦν ἡ ψυχὴ μου τεύραται, τὴ τῆς ταραχῆς πάθος ψυχῆς ἦν, ἐν δὲ τῷ ἐταράχθη τῷ πνεύματι ὁ Ἰησοῦς, ὅπερ ἔστι τὸ ἀνθρώπινον, τὸ πάθος ἦν ἐρχόμενον τῆ ἐπικρατεία τ. πνεύματος ὡς γὰρ ὁ ἅγιος ζῆ πνεύματι προκαίροντι τῶν ἐν τῷ ζῆν, καὶ πάσης πράξεως .. οὕτως πᾶν ὁ, τί ποτ' ἂν ποιῆ, ποιεῖ πνεύματι.* Daß *ταρασσ. τ. ψ.*, wie Olsh. will, den „individuellen persönlichen Schmerz“ anzeige, *τῷ πν.* den „allgemeinen“, läßt sich in den betreffenden Beispielen nicht halten, vgl. Matth. 26, 38. Joh. 11, 34. 13, 21. Eher möchte, bei trichotom. Fassung, *τ. ψυχῆ* auf den psychischen Affekt gehen, Buc.: *vis sensibilis*, wie *ταρασσ. τῆ καρδίᾳ* 14, 1. 27., allein ein psych. πάθος läßt sich auch 13, 21. nicht ausschließen und Kap. 11. steht das zweite *ἐμβριμώμενος* B. 38. mit *ἐν ἑαυτῷ*, während vorher mit *τ. πνεύματι*. So wird also das *τῆ ψ.* nach dichotomischer Eintheilung vom inneren Erschütterwerden verstanden werden müssen. Und diese Erschütterung ist die vor dem Tode und dessen Gefolge (vgl. zu 11, 33.) insbesondere für Jhn. Calv.: *mortem quam subibat horroris plenam esse oportuit, quia satisfactione pro nobis perfungi*

non poterat, quin horribile dei iudicium sensu suo apprehenderet. — *Kai tí eípō* schließen die griech. Gr., auch Gr. u. a. nach dem von ihnen angenommenen Zusammenhange als eine gleichsam im Sinn der Zuhörer gethane Frage an: „meine Seele ist betrübt und was werde ich wohl in dieser Betrübniß sagen — etwa daß der Vater mich retten solle?“ Nur Euth. versteht es als Frage der Verlegenheit um das rechte Wort (Röm. 8, 26.): *ἀπορούμενος ὑπὸ τῆς ἀγωνίας*. Hierauf würde dann eine aus der *ἀνθρωπίνῃ δειλίᾳ* (Hebr. 5, 7.) hervorgegangene Bitte hervorbrechen, sofort aber eine Selbstcorrektur folgen. So auch Calv., Brenz, Mald., Musc., Lücke, de W. u. d. m., nur daß Mehrere *τί eípō* richtiger als Frage der Selbstüberlegung fassen — hinc occurrit susceptae dispensationis conditio, illinc mortis in vicino imminentis horror (Musc.). Wäre es nämlich das Bekenntniß, das rechte Wort nicht finden zu können, so würde doch das *οὐκ οἶδα* nicht fehlen. Ingeniös Beng.: das was er nicht sagen konnte, sei die Ineinsfassung des Schauders vor dem Tode verbunden mit dem Gehorsam. Aber — warum sollte hiefür der Ausdruck gefehlt haben? — Ist es nun eine Frage der Selbstüberlegung, so werden auch die folgenden Worte anders gefaßt werden müssen. Sie können dann nicht eine Bitte enthalten, die sofort wieder zurückgenommen werden muß, sondern nur das Resultat der Entscheidung. So denn auch die griech. Gr., Ehrhf.: *οὐ λέγω, ἀπαλλαξόν με ἐκ τ. ὥρας ταύτης· ἀλλὰ τί; πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα. Καίτοι τ. ταραχῆς τοῦτο ἀναγκαζούσης λέγειν, τὸ ἐναντίον λέγω δόξασόν σου τὸ ὄνομα*, desgl. Gr., Grot., Kling, Neander, auch Griesb., Knapp, Lachm., welche den Satz fragend lesen. Die Beziehung des *διὰ τοῦτο* kann nur aus dem Context entnommen werden, vgl. z. B. das *τοῦτο* in Matth. 26, 13., ebenso geht auch *ταύτην* nur auf die vorgestellte *ὥρα*. — Das *δόξασόν σου τὸ ὄν.* verstehen die griech. Gr. einseitig nur von dem *δοξάζειν τῷ θανάτῳ* vgl. 21, 19. So schlosse sich der Kampf ganz wie der auf Gethsemane mit der Einwilligung in den Todesbecher; *ὄνομα τ. Θεοῦ* = Gott, wie er sich offenbart 17, 6. 11.

Allein, wie das *ἐδόξασα καὶ δοξάσω* zeigt, ist der Hauptgedanke die Verherrlichung durch das Fruchtbringen (B. 24. 15, 8.), daher richtiger Beng. nur hinzufügt: *quovis impendio mei, Calv.: patris gloriam se aliis omnibus praeferre testatur, etiam neglecta vitae ratione.* So liegt allerdings in dieser Scene ein praeludium der von Gethsemane und auch ein Schlüssel zum Verständniß derselben. Während nämlich dort, wo die *ῥοα* eine gegenwärtige, vermöge des stärkeren Affekts die erste Bitte einen selbstständigen Ausdruck verlangt, so daß beide Bitten in zwei successiven Momenten auseinander treten, wird hier, bei größerer Herrschaft der Reflexion, sofort die erste durch die zweite überwältigt.

B. 28—30. Eine Himmelsstimme spricht die Gewährung zu der Bitte, in welcher der Seelenkampf sich auflöste. Nach dem Zusammenhange, in welchem er um das *δοξάζειν* gebeten hatte (s. zu B. 23.), ist beides auch hier von der Verherrlichung Gottes durch den Erlöser in der Menschheit zu verstehen (vgl. B. 32. 13, 32. 17, 10.). Das verschiedene Maasß des Verstehens wird von den älteren Ausll. daraus erklärt, daß die Stimme unmittelbar über Chr. erschallt und daher von den in einiger Ferne Stehenden nur eine himmlische Rede ohne Worte, von den sehr Entfernten ein donnerähnliches Geräusch vernommen wurde; oder so, daß die *σαρκικοί* schnell den genauern Eindruck des Gehörten verloren hätten (Chr. h. f., Ammon.). Himmelsstimmen wie hier finden sich auch Dan. 4, 28. 1 Kön. 19, 11. 12. Matth. 3, 17. 17, 5. Apg. 9, 7. 10, 13. Offb. 1, 10. 4, 5., wo *φωναί* neben den *βρονταί* und dazu Züllich: „den inartikulirten Donnerschlägen gegenüber artikulirte Laute“.

Seit Spencer ist vielfach unter dieser Himmelsstimme das jüdische *היך ה* verstanden und dieses als eine aus einem Donner entsprungene Stimme angesehen worden — nach modern-rational. Deutung (wie schon Maimon.): die subjective Deutung eines Donners von Seiten J. und seiner Jünger. Es fragt sich zunächst, ob die rabb. Ansicht von dem *היך ה* diese Auffassung begünstige. Nachdem dieses früher von mir bestritten worden, berief sich

de W. auß Neue auf Danz und Meuschen N. T. ex Talm. ill., Vitr. observv. P. 2. l. 6. c. 9. 10., Burt. lex. Talm. Allein als Ausdeutung eines Donners faßt nur Vitr. das בַּקוֹל und Lightf. Marc. 3, 17. übersetzt es einmal filia tonitru, während er in der Hauptstelle zu Matth. 3, 17. einer anderen Ansicht folgt. Auch die ausführlichste und neueste Zusammenstellung der Belegst. in Pinner's Ausg. des Talmud Einl. S. 21f. führen darauf nicht, vgl. Lübker Stud. und Krit. 1835. S. 3. Der Ethmol. nach ist „Tochter der Stimme eine abgeleitete Stimme, welche sich aus einer anderen entwickelt“ — und zwar in der Regel aus einem Himmelston,*) zuweilen indess waren es auch ominöse Menschenstimmen, welche so bezeichnet wurden, insofern sie gleichsam göttliche monita. Kann nun hienach nicht einmal das בַּקוֹל auf einen Donner zurückgeführt werden, wie viel weniger die hier erwähnte Stimme, wo der Erzähler den Donner ausdrücklich ausschließt, und noch weniger in den andern neuest. Stellen, vgl. Meander, Hofm. Schriftb. I. S. 341. Wohl aber führt diese Erzählung wie auch Apg. 9, 7. vgl. 22, 9. 26, 13. auf die Annahme, daß wir den Inhalt des Benommenen bedingt zu denken haben durch die geistige Um-

*) Nach Analogie von בת שררה „Tochter der Mauer“ d. i. die Vormauer u. a. bezeichnet „Tochter der Stimme“ eine Stimme in zweiter Potenz, daher auch das Echo. Insbesondere und ausdrücklich wird es von den Rabb. als artikulierte Stimme definiert (Danz a. a. D. S. 363.), ebenso unabhängigerweise in einem arabisch-syr. Glossar von de Dieu Critica s. S. 682., wo das entsprechende syr. ܘܠܘܢܘܬܐ definiert wird: $\text{الصوت من اللسان واللفظة}$ „der Ton von artikulierter Sprache“. Und als abgeleitet aus einem himmlischen Tone wird diese Stimme bezeichnet, „weil die Gottheit nicht nach Menschenart spricht“. Man meint, die Himmelsstimmen seien auch bei den Klaff. immer laut, worauf hier das Hören eines Donners hinweise, aber — giebt es nicht auch ein leises Grollen des Donners? Die artikulierte Stimme aus dem Bath Kol ist jedenfalls leise zu denken — nach Angabe von Rabb. (Drusius Praeterita I. S. 16). nach Analogie von Hiob 4, 12. „ein Geflüster“, 1 Kön. 19, 12. und auch bei den Arabern هتف خفت „leise zusprechen“. Uebrigens findet sich das Bath Kol nur in den späteren Targumim, bei Pseudo-Jonathan zum Pent. und Targum Hieros. im 7ten Jahrh.

pfänglichkeit.*) Auch von den Begleitern des Saulus heißt es, daß sie einen Lichtglanz gesehen und einen Schall gehört, aber keine Gestalt wahrgenommen und keine Stimme vernommen. Und auch die Wahrnehmung der Engelererscheinungen und die Art ihrer Einwirkung beruht auf solcher Bedingung, sie heißen ja *ὄραμα* und sind an mehreren St. mit einer *ἔκστασις* verbunden. Eine ungewöhnliche Stimme müssen auch die gehört haben, welche von einem redenden *ἄγγελος* sprachen, nur daß sie gemäß der damaligen Theologie auch das Sprechen Gottes in der endlichen Welt als durch dienende Geister vermittelt dachten, vgl. zu Apg. 7, 38.

V. 30—33. Die Rede richtet sich nicht an das Volk gleichsam rügend „daß sie nicht vernommen haben, wiewohl sie hätten vernehmen können“, sondern an die, welche die Stimme vernommen haben, also an die Jünger. Nicht Er zur Stärkung seines Glaubens hat derselben bedurft, sondern sie zur Stärkung ihres Glaubens (11, 42. Matth. 17, 5.). Nun wird ausgesprochen, worin das *δόξασον* sich erfüllen werde und zwar sind diese Folgen bedingt durch das *ὑψωθῆναι*, wie man auch schon nach V. 24. erwarten konnte, daher das *νῦν* wie 13, 31. Das Gericht in dem Sinne, in welchem 5, 22. 24. davon die Rede war, vgl. zu d. St. Der *κόσμος οὗτος* nach jüd. Sprachgebr. „die vormessianische Welt“, nach christl. „die nichtmessianische“. Dieser *κόσμος* erfährt die *κρίσις* durch den Sieg der christl. *ζωή* in demselben. Das herrschende Princip in ihm ist der Satan, vgl. die Vorstellung von dieser seiner Weltherrschaft auf theosophischem Grunde bei Delitzsch biblische Psychol. S. 44. *Ἐξω* muß auf das Gebiet, worin er Herrscher ist, gehen, also auf den *κόσμος*: so weit das Glaubensprincip reicht wird er aus diesem Gebiet ausgestoßen, während er bei den *υἱοῖς τ. ἀπειθείας* noch fortwürft Eph. 2, 2. Sinnverwandt, obwohl mit anderem Bilde Luc. 10, 18. *Ἐγώ*

*) Nach Maimon. durch *قوة الخيال* „die Einbildungskraft“. Aber auch orthod. Rabb. wie Kimchi schließen aus solchem göttlichen Zuruf wie 1 Sam. 3, 9., den Samuel allein hörte und nicht Eli: *כיקול הנבואה* „daß es eine proph. Stimme war, „die Gott nur die vernehmen läßt, die er will“, s. Kimchi z. d. St.

tritt jenem ἄρχων gegenüber, erst dann kommt die ζωή des Erlösers zur vollen Herrschaft, wenn „der Starke gebunden ist“ Matth. 12, 29., wenn Chr. durch den Tod hindurch erhöht sein wird (s. zu 3, 14.) — mithin auch hier eine Hinweisung auf die volle Geisteswürkung erst nach der Verkündigung (7, 39.). Das 6, 44. dem Vater beigelegte ἐλκύειν überträgt der Sohn hier auf sich, denn die durch die Erscheinung Chr. und die Predigt vermittelte Geisteswürkung des Verkündigten ist es, durch welche auch das ἐλκύειν des Vaters erst recht wirksam werden kann (s. ob. S. 192.): insofern nun dieser Geisteswürkung des Wortes widerstrebt werden kann, liegt zunächst in dem ἐλκύειν nur die Verheißung der universellen Predigt an die Menschheit vgl. 17, 2. Sodach erklärt sich πάντες gemäß der luth. Fassung: die, welche dem tractus nicht widerstreben (s. ob. S. 189.), nach calv. Fassung: electi, nach Chryst., Chr. — auch nach Calv., Parape, de B.: verschiedene Klassen wie die Heiden und Juden, wobei an 10, 16. erinnert werden kann. Πρὸς ἑμαυτὸν „in die Gemeinschaft des erhöhten Erlösers“, vgl. παραλήψομαι πρὸς ἑμαυτὸν 14, 3. Ἐμαυτοῦ bei Joh. gewöhnlich „mich selbst“, doch, wie bei Klass., auch bloß = ἐμέ 14, 21. — B. 33. Obwohl das ἐκ τ. γῆς die Beziehung auf das Kreuz als nächsten Sinn nicht nahe legt, so hat es dennoch der Ev. darauf bezogen, wenn nicht etwa σημαίνειν, wie im Klass. und μηνύειν Luc. 20, 37., nur eine Andeutung bezeichnet, s. Hypke.

B. 34. Daß von dem Haufen dem ὑψωθῆναι keine andere Bed. als „erhöhen“ beigelegt wird, zeugt von historischem Charakter. Der Messias aber soll ein ewiges irdisches Reich stiften. Das 72-בִּבְיָסֵף Jes. 9, 5. hat Jonathan gerade so übersetzt, wie hier das Volk spricht: אֲנִי אֲשֶׁר אֲנִי „der ewiglich bleibt, der Messias“, die LXX. aber übersetzen: πατήρ τ. μέλλοντος αἰῶνος. Νόμος wie 10, 34., ἀκούειν, weil der codex nur durch Synagogalvorträge bekannt wurde. Auffallend die Ungenauigkeit der Rückbeziehung, da J. hier das υἱὸς τ. ἀνθρ. nicht gebraucht hatte. Auch kann der Ausdruck nicht bloß vom Ev. sub-

stituiert sehn, da sich sonst die charakteristische Frage nicht anschließen würde; so scheint also die vorhergehende Rede gelautet zu haben: *καὶ εἰς ὑψωθῆν ὁ υἱοῦ τ. ἀ.* Daß die Juden aus B. 23. den Ausdruck entlehnt hätten (Luthardt), liegt zu fern. — Man pflegt diese St. zum Beweis anzuführen, daß der Terminus für den Messias nicht gebräuchlich gewesen: gerade im Gegentheil haben sie ihn ja als Messiasbezeichnung verstanden, nur das fragten sie, „wer dieser Menschensohn“ sei, welcher nämlich von messianischer Glorie so wenig an sich trägt, „daß er von der Erde wieder hinweggenommen werden soll?“

B. 35. 36. Die Scene mit den Hellenen scheint bald nach seinem Einzuge statt gefunden zu haben, als der Eindruck davon bei ihnen noch lebendig war. Dagegen machen diese Worte Chr. den Eindruck, die Wirkksamkeit der letzten Tage abzuschließen, von denen doch die Synoptiker noch so viel zu berichten haben, unmittelbar können sie daher nicht auf das Vorhergehende gefolgt sehn. In der That werden wir sie nur als summar. Zusammenfassung der Tendenz seiner letzten Reden anzusehen haben, wie eine solche von allen Selbstzeugnissen vorliegt B. 44f. — *Ἐκρύβη*, möglich, daß er sich nach Bethanien zurückgezogen (8, 53.).

B. 37. 38. Es folgt ein durch das *ἐκρύβη*, welches den Schlußstein seiner öffentlichen Wirkksamkeit bezeichnet, vorbereiteter Rückblick. Die wehmüthige Anklage des Prologs 1, 11. wird in diesem Epilog wieder aufgenommen: die Masse des auserwählten Volks blieb verhärtet, vgl. Röm. 11. Die Wunder Christi das Centrum seiner Zeugnisse wie 20, 30., nämlich in dem S. 17. angegebenen Sinne. *Τοσαῦτα* nicht „so große“ (Lücke), sondern „so viele“ Xen. Cyr. 6, 3, 22. Gerade gegenüber dem Unglauben, den Hemmungen des Reiches Gottes, finden sowohl bei J. als bei den App. am öftesten die Berufungen auf das Wort der Weissagung statt: dieselbe thut nämlich das göttliche *ὑποσχεόμενον* dar (vgl. Luc. 22, 22. mit Mtth. 26, 24.) und damit, daß auch diese anscheinenden Widersprüche in der Geschichte in den göttlichen Rathschluß mit einbegriffen

sehn müssen 13, 19. 17, 2. — *Ἴνα*, wohl müssen göttliche Weissagungen wahr werden, ohne daß durch dieses Muß aufgehoben würde was Chrys. sagt: *οὐδὲ γὰρ ἐπειδὴ εἶπεν Ἡσαΐας οὐκ ἐπίστευον, ἀλλ' ἐπειδὴ οὐκ ἐμελλον πιστεῦειν διὰ τοῦτο εἶπεν Ἡσαΐας*. Der proph. Ausspruch Jes. 51, 1. enthält die Klage des Proph. über den Unglauben des Volks an die von ihm ausgegangene Botschaft. Bei genauer Anwendung müßte nun der Spruch als Klage Christi und das *κύριε* als seine Anrede an Gott angesehen werden (Men.) — nach Luthardt als Klage des Ev. sammt den Gläubigen, wobei aber *ἀκοή ἡμῶν* contextwidrig erklärt wird „die von uns vernommene thatsächliche Botschaft von der Erscheinung Chr.“ Vielmehr, wie von den Rabb. und auch unter uns solche biblische Sprüche nur dem allgemeinen Gedanken nach angeführt werden, welcher hier ist „man wird die Botschaft ungläubig annehmen“. So braucht auch hier nicht ängstlich nach dem Subj. gefragt zu werden, welchem der Prophet den Ausspruch in den Mund legt: auch Röm. 10, 16., wo der Ausspruch citirt wird und Men. in der 1sten A. zu der St. das *κύριε* premirt hatte, hält er sich in der 2ten nur an den allgemeinen Gedanken. Der Arm des Herrn sind seine großen Thaten.

V. 39—41. Es zeigte sich zu 10, 17., daß dort *διὰ τοῦτο* aufs Vorhergehende zurückweise und *ὅτι* eine Exposition „weil nämlich“ einführte — hier indeß nicht, denn *οὐκ ἠδύναντο πιστεῦειν* ist ein anderer Gedanke als *οὐκ ἐπίστευσαν*. Nachdem also das Faktum ihres Unglaubens ausgesprochen, wird der Grund desselben in dem göttlichen Verhängniß ihrer Verhärtung nachgewiesen. In dem Maasse als die religiöse Empfänglichkeit fehlt, wird ja jeder neue Gnadeneweis ein Anlaß zu größerer Verhärtung. Für dieses sittliche Gericht in der Geschichte Israels, von welchem bei der Erscheinung Chr. schon Luc. 2, 37. spricht, giebt Jes. 6, 9. 10. den neutest. Schriftstellern den stehenden Text, Matth. 13, 14. Apg. 28, 26. Röm. 11, 8. Daß bei solchem *actus judicialis Dei* im Sinne der Schrift die sittliche Selbstverschuldung nicht ausgeschlossen, zeigt am deutlichsten

die Erzählung von Pharao, in welcher es an 6 Stellen heißt: „er verhärtete sich selbst“ und an 6 anderen „Gott verhärtete ihn“. — Bei Jes. ist es der Proph., welcher durch seine Predigt die Verhärtung bewürkt, hier „wo der Befehl als erfüllt nachgewiesen werden soll“, sind die Impp. in das tempus hist. umgesezt, und wird Gott der Befehlende zum Subj. in *τετύφλωκεν* gemacht. Da in *ιάσομαι* aber die erste Pers. auftritt, so lassen B.-Cr., Luthardt den an den Proph. geschenehen Ausspruch Christo in den Mund gelegt werden, so daß in *ιάσομαι* Chr. das Subj. sei, aber — nach Joh. soll doch bei Jesaias Chr. vielmehr der auf dem Throne seyn, welcher den Auftrag giebt. Richtiger wird daher das Stehenbleiben des *ιάσομαι* in der ersten Person als eine Negligenz angesehen, vgl. das *καθώς προσέταξε κτλ.* Matth. 27, 10. — Das Recht der Anwendung auf das Verhalten gegen Chr. erweist der Ev. daraus, daß Jes. dort — nicht in der Erkenntniß, wie Orig. meint (Opp. III. 577.), aber in der Vision die *δόξα* Chr. schaute, d. i. daß die *δόξα*, welche den Thron erfüllte (wie Ez. 10.), keine andere als die des Logos war (vgl. S. 62.). — *Ἐλάλησε περὶ αὐτοῦ* nämlich bei Jes. V. 5f. Vgl. meine Schrift „das N. Test. im N.“ S. 44. 4. V.

V. 42. 43. Ohne Erfolg ist indeß, wie schon 1, 12. dies aussprach, die Würkung unter seinem Volke nicht gewesen, nur daß selbst die Besseren den Muth zum öffentlichen Bekenntnisse nicht fassen konnten. Würde ein lediglich im antijüdischen Interesse schreibender Vf. eine solche Beschränkung zugefügt haben?

V. 44—50. Fast nur Nachklang der früheren Reden J. Auch war doch nach V. 36. bereits das Zurücktreten J. von der öffentlichen Würksamkeit erfolgt. Seit Cocc. wurde daher von den Meisten eine Zusammenfassung der früheren Selbstzeugnisse angenommen; sie schließt sich passend gegensätzlich an die Schilderung des jüdischen Unglaubens und der Menschenfurcht der wenigen Gläubigen und will die Verantwortlichkeit zum Bewußtseyn bringen. Das Bedenken de W.'s, daß die Narr. dies nicht zuließe, ist unbegründet, da dieselben — eigentlich nur ohne Zeitrelation

aus der Vergangenheit berichtend — sich als nachholende Plusquampr. ansehen lassen. Beng. in der Ev.-Harmonie will an ein lautes Zurufen aus der Entfernung beim Weggehen denken: *κραζειν* bezeichnet indeß nur die Zuversichtlichkeit und Eindringlichkeit (Röm. 9, 27.). Besser in der luth. Zeitschr. 1852. S. 3., Luthardt, aber auch schon Calv., finden hier eine Rede im engeren Jüngerkreis — welches indeß, nachdem schon der Epilog vorangegangen, angedeutet seyn mußte.

Kapitel XIII.

- 1) Das letzte Liebesmahl, die Entscheidung des Verraths B. 1—30.
- 2) Der Triumph Jesu und die Liebesmahnung B. 31—35.
- 3) Die Vermeffenheit des Petrus B. 36—38.

B. 1. Dieser B. wurde S. 46. ausgelegt mit dem Ergebniß, daß aus diesem eine chronol. Differenz von den Synoptikern sich ebensowenig erweisen lasse, als eine Differenz dieses Mahles vom Passamahl. Nach dem Vorgange namentlich von Hynäus ist aber diese letztere Differenz von Wichelh. a. a. D. auf's Neue ausgeführt worden, welchem sich Röpe angeschlossen hat „das Mahl des Fußwaschens mit dem Passamahl nicht identisch“ 1856. Es wird Klage geführt, daß eine Ansicht wie diese, welche auf einmal die Schwierigkeiten in der Passadifferenz zu lösen vermöge, von den Neueren so wenig berücksichtigt worden sei. Dies hat jedoch nicht in einem zufälligen Uebersehen seinen Grund, sondern vielmehr darin, daß dann zu dem Verfahren der älteren Harmonistik zurückgekehrt werden müßte, welche, um mehr oder weniger erheblicher Detail-Differenzen der Synoptiker willen, dieselben Vorgänge, z. B. die Heilung der Schwiegermutter des Petrus, den Besuch von den Brüdern J., zwei und drei Mal sich wiederholen läßt. So muthet nun jene Ansicht den Gr. zu, die Gespräche und Vorgänge beim Passamahl Matth. 26. Marc. 14. Luc. 22., ferner die Verkündigung der Verleugnung des Petrus, welche wie hier nach diesem Mahle so dort nach dem Passamahl folgt Matth. 26, 34., als zweimal vorgekommen anzusehen. Hierzu werden nun die zwischen Joh. und den Syn. stattfindenden Discrepanzen um so weniger

bewegen können, da nicht unerhebliche sich ebenso zwischen Luk. und Matth. finden. Ueber die positiven von jener Ansicht geltend gemachten Gründe s. zu dem Einzelnen, nur dies sei hier noch bemerkt, daß wenn Kap. 21, 20. Joh. durch das „ὅς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δεῖπνῳ“ charakterisirt wird, dieses δεῖπνον doch ein bestimmtes in der Gemeinde bekanntes Mahl und — da damit auf Kap. 13. zurückgewiesen wird — das hier erwähnte Mahl das bekannte Passamahl seyn muß.

Die nachfolgende Erzählung ist durch die Vereinigung und Durchdringung von Hoheit, Selbstentäußerung und Liebe J. die am tiefsten ergreifende unter den Erzählungen des Ev. Während ein Claudius jubelt, daß so etwas Großes nie in eines Menschen Herz gekommen, bekennt jedoch Weiße „an solchen Demuthsbezeigungen sich nicht erbauen zu können“ (II, 272.). — Δείπνον ohne Art. scheint gegen das Passamahl zu sprechen (Wichelh.), aber wie ἀπὸ δεῖπνου, ἐπὶ δεῖπνον ἰέναι heißt „nach der Mahlzeit, zu Tische gehen“, so heißt auch δεῖπνου γινομένου (Tischd.) nicht „als ein Mahl stattfand“, sondern „als das Mahl stattfand, oder gehalten werden sollte“, nämlich das Mahl dieses Tages (s. 12, 2.) und dies war das Festmahl. Bornem. zu Xen. Conviv. 1, 13.: plerisque locis perinde est addatur artic. (sc. vocab. δεῖπνον), an omittatur. Zu δεῖπνον γιν. vgl. Athenäus 4, 4.: πότερον ἐν ἄστει γίνεται βελτίω δεῖπνα ἢ ἐν χαλκίδι. Die Lesart γινομένου würde bestimmter darauf deuten, daß es schon begonnen 21, 4. Matth. 26, 6. — nicht „nachdem es stattgefunden“, wie Luth., Beza, Cler., Hofm. II. 2. 188., als habe das Fußwaschen sammt dem Abendmahl den Schluß der Mahlzeit gebildet (s. dagegen B. 12). — Τοῦ διαβόλου κτλ. nicht eine bloße Zeitbestimmung: es hebt die Stärke der Selbsterniedrigung hervor im Contrast mit denen, an welchen der Akt vollzogen werden sollte. Chrys.: τοῦτο ἐκπλητόμενος εἶπεν, ὅτι τ. ἤδη προδοῦναι ἐλόμενον αὐτὸν ἐνίψε. Sehr stark beglaubigt ist die VL.: τ. διαβ. — καρδίαν, ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης. Nach derselben könnte man meinen, der Name des Jüngers habe absichtlich die Tonstelle am Ende, aber solcher rhetorische

Nachdruck würde eher dem Hebräerbriefe eignen (vgl. z. B. Hebr. 7, 4.) als dem Joh. Man könnte auch bei dieser VV. eher den anscheinenden Widerspruch mit Matth. 26, 14. entfernen zu können meinen. Βεβληκ. εἰς τ. κ. Ἰούδα κτλ. in der rec. heißt nämlich doch nur „als der I. den Gedanken in ihn geworfen“, während nach Matth. schon vor dem Mahl der Anfang der Ausführung stattgefunden hatte, nämlich die Verhandlung mit den Priestern. Dagegen ließe sich die andere VV. dem Sprachgebr. von βάλλειν, βάλλεσθαι εἰς νοῦν gemäß (s. Elsner, Kypke) erklären: „nachdem der I. bei sich selbst beschlossen hatte“ (Mey.), allein was hiegegen einzuwenden s. bei Lücke: auch Orig. erklärt diese VV., welche er 7mal hat, doch nur im Sinne der rec. Was die chronol. Differenz betrifft, so schließen die Worte bei Joh. doch nicht ein vorläufiges Verhandeln mit den Priestern über den in Aussicht stehenden Vortheil aus, Theoph. erklärt: τὸν ἤδη τ. πρόδοσιν ἐκμελετήσαντα (vgl. über die Ausgleichung Schweizer). — Εἰδὼς κτλ. die Selbsterniedrigung im Contrast mit dem Bewußtseyn dessen, der sie übt, mit dem Bewußtseyn nämlich seiner Natur und seiner Würde. — Ob eine besondere Veranlassung zu dieser Handlung vorgelegen? Nicht nothwendig, denn warum sollte J. nicht auch aus eigener Bewegung durch eine symb. Handlung den Gemüthern der Jünger jene Gesinnung unterordnender Liebe haben einprägen wollen, welche sich in seinem bevorstehenden Liebesopfer vollenden sollte? Matth. 20, 25—28. „Diese Herablassung zu niederm Knechtesdienst ist das Vorspiel zum Erlösungstode“ Hilgenf. Seitdem jedoch zuerst aufmerksam gemacht wurde auf das Uebereinstimmende des Ausspruchs Luc. 22, 27. mit vorliegender Thatsache, ist fast allgemein in dem Rangstreite, auf welchen sich jener nach Luk. ebenfalls bei diesem Mahle gethane Ausspruch bezieht, die Veranlassung des Fußwaschens gefunden worden, selbst in Luc. 12, 37. will Liele annotat. in Jo. S. 67. aus joh. Tradition ableiten. Doch ist nach inneren wie nach äußeren Gründen die von Luk. dort dem Ausspruch gegebene Stellung nicht wahrscheinlich (Strauß, de W., Mey. z. d. St.). Es wäre noch etwas Anderes,

wenn dort vom *νίπτειν τ. πόδας* und nicht vom *διακο-
νεῖν* die Rede wäre. — De W. findet „sonderbar“, daß
das Fußwaschen bei jenem Mahle unterblieben sehn sollte
— Wichelh., daß es eben darum nicht Passamahl sehn
könnte, insofern der Gastfreund J. diese Pflicht nicht unter-
lassen haben würde. Daß dasselbe indeß nicht jedesmal
geübt wurde, zeigt Luc. 7, 44.

V. 4. 5. Stückweise und wie sie vor dem zuschauen-
den Jünger sich entfaltet, wird die Handlung vorgeführt.
Man erkennt das naive Erstaunen, mit welchem die Jün-
ger zusehen. Chrys.: *ὄρα πῶς οὐ τὸ νίψαι μόνον, ἀλλὰ
καὶ ἑτέρως τὸ ταπεινὸν ἐνδείκνυται· οὐ γὰρ πρὶν ἢ κατα-
κλιθῆναι ἀλλὰ μετὰ τὸ ἀναπεσεῖν πάντας, τότε ἀνέστη·
ἔπειτα οὐδὲ ἀπλῶς νίπτει, ἀλλὰ τὰ ἱμάτια ἀποτιθέμενος,
καὶ οὐδὲ μέχρι τούτων ἔστη, ἀλλὰ καὶ λέντιον διεζώσατο·
καὶ οὐδὲ τούτῳ ἤρκεσθη· ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἐγέμισε καὶ
οὐχ ἑτέρῳ πληρῶσαι ἐκέλευσεν ἀλλὰ πάντα αὐτὸς ἐργά-
ζεται ταῦτα.*

V. 6. 7. Bei Petrus hier der rührende Ausdruck des
Gefühls des Abstandes, wie schon Luc. 5, 8., nachher V. 9.
der Ausdruck der brünstigsten Liebe. Ob Petrus der erste
war? es läßt sich nicht bejahen, aber auch durch das *ἤρ-
ξατο* nicht widerlegen. Σύ, Chrys.: *ταῖς χερσὶ ταύταις,
φησὶν, αἷς ὀφθαλμοῦς ἠνέωξας καὶ λεπρούς καθῆρας, καὶ
νεκρούς ἀνέστησας, σύ μου νίπτεις τοὺς πόδας;* das Präf.
νίπτεις von dem, was er im Begriff war zu thun. — V. 7.
Die Antwort noch schonend. *Μετὰ ταῦτα* nicht „in der
Ewigkeit“ (Luth. an mehreren St.), nicht unmittelbar nach-
her V. 13., sondern bei späterer Erleuchtung (Chrys.).
Calv.: *quavis scientia doctior haec ignorantiae species
cum domino concedimus, ut supra nos sapiat.*

V. 8. Nach dieser Zurechtweisung wird die Weigerung
der Ehrerbietung zur Weigerung aus Eigenwillen.
Calv.: *laudabilis quidem modestia, nisi quovis cultu
potior obedientia esset erga deum.* Es genügt dies um
die Stärke der Drohung zu erklären, während Viele schon
aus dieser Stärke schließen, bei dem Waschen müsse von An-

fang an ein symb. oder sakram. Sinn stattgefunden haben. Chr.: *διὰ τί ἀπειλήν ἐπέθηκεν; ὅτι ἐκεῖνος μὲν οὐκ ἂν ἐπέισθη.* — *Μέρος, ῥῆπ.* = Gemeinschaft wie 2 Sam. 20, 1. 1 Röm. 12, 16. Es lassen sich diese Worte als bloße Strafdrohung gegen den Ungehorsam fassen: *renuntio amicitiae tuae* (Mal d., Mich., B.-Gr.), bestimmter „kein Antheil an den Gütern, die ich spende, an der *ζωῇ αἰώνιος*“, vgl. Mtth. 24, 51. (Grot.). Falls jedoch J. hier an einen ethisch-symb. Sinn des Waschens denken sollte — entweder mit Ammon.: *ἐὰν μὴ καταδέξῃ τὸ τῆς ταπεινοφροσύνης μάθημα*, Beng., Schweizer, de W.: „wenn du nicht einsehst, daß die wahre Seelengröße darin liegt, sich zu demüthigen“, oder — falls J. von Anfang an die Handlung als sakram. Reinigungs-symb. gefaßt hat — mit Aug., Zw., Brenz, Luthardt u. a.: „so hast du an meiner Reinigung keinen Theil“.

B. 9. Unter der Voraussetzung, daß Petrus die Drohung geistig verstanden habe, Aug.: *quandoquidem sic minaris, lavanda tibi membra mea non solum ima non subtraho, verum etiam prima substerno, ne mihi neiges capiendam tui partem, nullam tibi nego abluendam mei corporis partem.* Sollte indeß auch J. die Worte B. 8. symb. genommen haben, Petrus aber bleibt doch nur bei dem ihm so schrecklichen Gedanken stehen, die Gemeinschaft seines Erlösers zu verlieren (6, 68.). Er nennt alle unbedeckten Körperteile. Chrhs.: *καὶ ἐν τῇ παραιτήσει σφοδρός καὶ ἐν τῇ συγχωρήσει σφοδρότερος γίνεται.*

B. 10. 11. Dem eigentlichen Sinn nach genommen kann dies Wort sich auf die Sitte, vor dem Mahle sich zu baden, beziehen (Wettst.). Beim Herausgehen aus dem Bade werden die Füße auf's Neue verunreinigt: so kann J. den äußeren Grund angeben, warum er sich begnüge, nur die Füße zu waschen (Heum., Mich., Littm.). Aber, ob die Jünger sich vor dem Mahle gebadet hatten, steht dahin; ist ferner *καθαρός* noch im eigentlichen Sinne zu nehmen, so tritt mit *ὑμεῖς καθαροὶ ἐστε* doch der uneigentliche Sinn allzu unvermittelt ein, wenigstens müßte dieser

äußerliche Sinn nur als Anknüpfungspunkt für einen symb. angesehen werden (Lücke). So ist also das Wort sprüchwörtlich zu nehmen, sei es mit Beziehung darauf, daß beim Baden das unreine Wasser wieder auf die Füße zurückfloß (Beza), oder daß diese beim Herausgehen verunreinigt wurden. Dann macht Chr. die Handlung zu einem Reinigungssymbol, beziehungsweise Sakrament. So gefaßt wird der Ausspruch nach dem verschiedenen confess. Standpunkte der Ausfl. bestimmt. Die griech. Ex. meist ohne sakram. Deutung. Chryf.: „sie waren rein gewaschen durch das Wort vgl. 15, 3., nun wusch er nur noch die Füße, das niedrigste Glied, damit sie die Demuth lernten;“ Theod. Herakl., Apollinar., Theoph.: „sie waren rein durch die Lehre, aber die Füße (Jes. 52, 7.) mußten zum Apostolat geweiht werden.“ So auch Orig., daneben aber auch: „sie waren im Allgemeinen, durch die Taufe rein, nur mußten die niedern Theile d. i. die Affekte noch gereinigt werden“. Dagegen Cypr., Ambr., Aug.: „durch die Taufe waren sie rein und bedurften nur noch des sacr. poenitentiae.“ So dann auch die kathol. Ex. Ex., Tirinus, wogegen sich A. Maier an Chryf. anschließt. Die luth. Ex. versteht das Baden von der adpersio sanguinis Christi fide facta, die Waschung von der täglichen Reinigung von den reliquiae carnis durch Buße (Brenz, Hunius, Gerh.), die ref. von der regeneratio fide facta (Zw., Calv., Bucer, Cocc., Lampe); freilich mußte dann Judas hievon ausgenommen werden. — Unserer Ansicht nach führt der histor. Zusammenhang darauf, Christo die Reflexion auf den Judas beizulegen und von dieser ausgehend auf die fernere, wie bei den Andern der Glaube im Grunde des Gemüthes Wurzel gefaßt habe, so daß sie nach 15, 3. rein genannt werden können, während gleichsam noch die Extremitäten zu reinigen übrig blieb. Ist es diese Reflexion, welche den Ausspruch veranlaßt hat, so kann auch die angegebene symb. oder sakram. Deutung nicht von Anfang an Christo vorgeschwebt haben (de W.); es kann selbst sein, daß als nächster Sinn für Petrus nur der eigentliche gemeint war (Lücke). — Man sollte meinen, daß B. 15.,

wo der Herr selbst die Bedeutung der Handlung angiebt, für die eben erwähnte Fassung als entscheidend angesehen worden wäre. Im Gegentheil meint Mald., da die andere Deutung so klar vorliege, so habe sich an die aus anderen Gründen verrichtete Handlung nur die Ermahnung zur humilitas angeschlossen. Unter der Voraussetzung der ursprünglichen Intention, ein Reinigungssymb. zu geben, erklärt nun auch Luthardt: „von einem bestimmten Thun, das in der Gesinnung der Liebe Eines dem Andern erweisen soll, redet der Herr, nämlich von der sittlichen Reinigung Anderer in Demuth und Selbstverleugnung“ so auch Mey., anders Hofm. II. 2. 300. Vorübergehend spricht zwar auch Luth. hierbei von der Pflicht, daß Eines dem Andern seine Fehler vergebe, aber zusammenfassend sagt er (Waldh XIII, 689.): „So geht das Fußwaschen auf die Lehre von freundlichem dienstfertigem Leben.“

B. 12—15. Der Rom. *ὁ κύριος* statt Voc. in Anreden auch bei Klass., Winer S. 164. In welchem eminenten Sinne der Erlöser selbst auf das Prädikat *κύριος* Anspruch macht, zeigt Matth. 23, 8. vgl. Luc. 6, 46. In desto grelleren Contrast tritt hier sein Sklavendienst vgl. 1 Sam. 21, 45.: *ἴδου ἡ δοῦλη σου εἰς παιδίσκην νύψαι πόδας τῶν παιδῶν σου.* — B. 15. In dieser einzelnen symb. Handlung ist zur Anschauung gebracht jenes *εἰς τὸ διακονῆσαι* Matth. 20, 28., welches er als den Charakter seiner ganzen Erscheinung ausspricht. Daher die Mahnung: auch die niedrigsten Dienste selbstverleugnender Liebe nicht zu scheuen. So hat denn auch diese Handlung bis ins vierte Jahrh. keinen kirchlich ceremoniellen Charakter erhalten, wiewohl sie in privatem Liebesdienst geübt wurde 1 Tim. 5, 10., vgl. Bingham antt. eccl. IV. S. 394. Am Gründonnerstage wird sie symbolisch von kathol. Monarchen und dem Pabst an 12 armen Greisen geübt, wozu Beng. sarkastisch: *magis admirandus foret pontifex unius regis, quam duodecim pauperum pedes seria humilitate lavans.* Luth. giebt den Rath, wo es wirklich nöthig, lieber den Armen ein Bad zu bestellen. Doch kann man sich dabei nicht enthalten, an das schöne Wort von Clau-

dies über gehaltlos gewordene Ceremonien sich zu erinnern: „sie sind die Fähnlein, welche über das Wasser hinausreichen und zeigen, wo ein Schiff mit reicher Ladung versunken ist.“ In der Brüdergemeinde entscheiden über die Ausübung die Chor-Pfleger. — An B. Böhmer (Stud. und Krit. 4 H. 1850.) hat der sakramentliche Charakter der Fußwaschung einen Vertheidiger erhalten. Durch B. 15. wird jedoch der Wf. genöthigt, neben der sakram. Bedeutung auch die paradeigmatische anzuerkennen, welche dann aber auch über die sakram. übergreift, so daß auch dem als Reinigungssymbol gefaßten Fußwaschen die paränetische Bedeutung zuzuschreiben wäre, demüthig an der Reinigung Anderer zu arbeiten (so Luthardt und Mey.). Vgl. Tarnov zu der St.

B. 16. 17. Zum Schlusse noch ein Hinweis darauf, welche große Kluft gerade bei diesem Gebote zwischen der Einsicht und der Ausübung sich aufzuthun pflegt.

B. 18. 19. Nach gewöhnlicher Fassung soll B. 18. an B. 17. anknüpfen: „nicht von Allen sei die Erfüllung dieser dienenden Liebe zu erwarten.“ Da dieser Gedanke indeß nicht in den Zusammenhang des Folgenden eingreift, muß doch eine Zurückweisung auf B. 10. angenommen werden, welche Ungenauigkeit gerade im joh. Ethl nicht befremdet. — Aber hatte Chr. nicht alle zu App. ausgewählt? (6, 70.) Orig., Mald., Grot.: sed non de omnibus bene spero, novi enim intime etc. Aber erwartet man nicht als Gegensatz zu οὐ περὶ πάντων: οὐ γὰρ πάντας ἐξελεξάμην, so daß dann ἐκλέγεσθαι auch nur von der electio ad salutem gesagt wäre? So die prädest. Gr. Auch die luth., an μακάριοι B. 17. anknüpfend, doch nicht nach der praedestinatio, sondern nach der praevisio: non omnes ad apostolatam electi ad beatitudinem electi sunt (vgl. Gerh. zu der St.). Richtiger: ἐκλέγεσθαι in prägnantem Sinne „ich weiß, welche ich eigentlich erwählet habe“ — wie es 1 Joh. 2, 19. heißt: „die von uns abgefallen sind, sind auch — eigentlich nicht von den unsren gewesen.“ Durch das ἀλλά wird eben diese Thatsache, daß nicht alle Erwählte ächt sind, unter den Gesichtspunkt des göttlichen Verhängnisses gestellt (s. zu 12, 38.). Zu

ἀλλά ist *γέγονε* hinzuzudenken wie 1 Kor. 2, 9. (Winer 528.). Es wird auf die typische Parallele aus Davids Leben Ps. 41, 10. verwiesen, dessen vertrauter Tischgenosß an ihm zum Verräther wurde; das Aufheben der Ferse vom verrätherischen Angriff 1 Mos. 49, 17., Orig.: *τοῦτο ποιεῖ ὁ λαὸς ἐντείνων τι.* *Ἀπαρτι* kann seine eigentliche Bed. „von jetzt an“ behalten, da *ἴ* jetzt mehrmals darauf hindeutet. *Ὅτι ἐγὼ εἰμι* s. 8, 24.

B. 20. Wie sehr auch der Ausspruch aus dem Zusammenhange herauszutreten scheint, so daß er von einigen als ein Glossem aus Matth. 10, 40. angesehen wurde, so würde doch eben auch ein solches Glossem eine Anknüpfung im Zusammenhange für sich haben müssen. Nachdem die Beruhigung über den bevorstehenden Verrath gegeben worden, wendet sich der Gedanke auf das *ἐξελεξάμην* zurück und wird ihnen zur Erhebung, dem untreuen Jünger zur Mahnung ausgesprochen, wie hoch die ihnen durch ihren Beruf zu Theil gewordene Gnade sei. Anders Pisc., Calv.: (docetur) injustum esse, ut quicquam ex dignitate apostolica imminuat quorundam impietas, qui in officio perperam versantur; Zw., Heum.: der Zweck ist, durch die glorreiche Aussicht die Anderen von der Nachahmung des Abfalls abzuhalten; Mel., Grot., Men.: Ermuthigung der durch diesen Verrath bestürzten Jünger; Hilgenf.: um den Gegensatz dieses Verraths zur ap. Würde hervorzuheben.

B. 21—25. Das Gemüth des Erlösers erscheint auf's Tiefste bewegt, man erkennt, wie in dem bitteren Kelche, der ihm vom Vater bestimmt, das psychische Mitleiden mit den Sündern der bitterste Tropfen. Die Worte *ἀμὴν ἀμὴν κτλ.* „nicht sowohl Ankündigung des Verräthers will dies sein, wiewohl es eine solche ist, als Aeußerung des schmerzbelegten Gemüthes“ (Luthardt). Die Aeußerungen der Jünger bei dieser Ankündigung finden sich bei Matth. different erzählt — nicht gerade so, daß sie durch den Joh. Bericht nothwendig ausgeschlossen würden, doch bei Joh. allerdings psychologisch zusagender, vgl. — neben mehreren sehr treffenden Bemerkungen von Luthardt in diesem Abschnitte — Ebrard S. 522., Neander S. 696., zuletzt auch Wichelh.,

welcher freilich von der Ueberzeugung ausgeht, daß, einem der Evv. in diesem Berichte „Angenauigkeiten zuschreiben“, „der Schrift ein Brandmahl aufdrücken“ hieße! — Wenn selbst in Scenen von so jungfräulich zarter Einfalt und individueller Wahrheit wie diese Männer wie Strauß, Baur (S. 322f.) Züge ausgespürt haben, welche die Parteitendenz einer späteren Zeit verrathen sollen, das petr. Christenthum dem joh. nachzusetzen — die Weigerung des Petrus sich waschen zu lassen V. 8., die Vermittlung des Joh. bei der Frage des Petrus V. 24., das schnellere Laufen des jugendlichen Joh. zum Grabe 20, 4., so kann dies nur zum Beweise dienen, bis zu welchem Grade eine einmal gefaßte Voraussetzung auch Blick und Geschmaç gebildeter Geister zu trüben vermag. — Ueber die verhüllte Bezeichnung der eigenen Persönlichkeit des Ev. s. Einl. §. 2. Gemäß der *σφοδρότης* des Petrus vermag er am Wenigsten dem Verlangen zu widerstehen, den Verräther genauer zu erfahren. Eine ziemlich stark bezeugte Lesart (auch Lachm., Tisch.) V. 24. läßt den Petrus voraussetzen, daß Joh. schon im Geheimniß sei: *καὶ λέγει αὐτῷ· εἰπὲ τίς ἐστίν.*

V. 26. Ließe sich mit Sicherheit bestimmen, bei welcher der aufgetragenen Passaspeisen dieses *ψωμίον* gereicht wurde, so ließe sich über die Entfernung des Judas und die Ordnung der Abendmahlsfeier Gewisseres sagen. Was indeß die Mishna über jene Ordnung giebt (tr. Pesachim c. 10. T. II. ed. Surenh.), ist nur fragmentarisch und die Ausführungen in der Gemara, bei den Rabb., namentlich bei Maimon. und in der Feist-Haggada stimmen nicht ganz zusammen. Daß indeß, falls hier ein Passamahl stattgefunden, die Darreichung eines *ψωμίον* sich gar nicht erklären ließ, wie von Wichelh. S. 159. behauptet wird, ist unrichtig. Da sich nicht einsehen läßt, warum nicht auch ein Bissen von zusammengewickelten Kräutern *ψωμίον* heißen könnte (vgl. den Gebrauch von *ψωμιζεν* bei ganz zarten Kindern), so würde sich dies *ψωμίον* schon erklären, wenn man auch nur an das erste Stück der Mahlzeit dächte, nämlich an die in Essigbrühe getauchten Kräuter. Das zweite Stück waren die mit bittern Kräutern eingetauchten Brot-

Ruchen, welche vom Hausvater selbst eingetaucht und herum gegeben wurden (Ugolini Thes. antqq. XVII. S. 1555.). Auch an diese läßt sich also denken, während das *ὁ ἐμβάψας κτλ.* bei Matth. V. 23. nur an die Kräuter denken läßt, denn nur bei diesen tauchten mehrere zugleich ein. Am Verfehltesten Neander, nach welchem das *ψωμίον* ein Stück des in die Brühe getauchten Osterlammes sehn soll!

V. 27—29. Der Zeitpunkt, wo bei Judas der Entschluß in die That übergeht, wird durch *τότε* ausdrücklich hervorgehoben. Wenn V. 3. es nur heißt, daß Satan einen Gedanken in ihn hinein geworfen, so ist jetzt von einer Besitznahme die Rede, nach demselben Sprachgebr. von *εἰσέρχεσθαι* wie bei den Dämonen. Severus: *τότε τ. ψυχῆς αὐτοῦ κατεκράτησε*. So ist also Judas nunmehr Organ des Satans geworden. Weniger genau unterscheidend braucht Luk. denselben Ausdruck schon bei der ersten Verabredung des Verräthers 23, 2. Post offulam, non cum offula sagt Beng. d. h. nicht durch eine magische Wirkung des Bissens, sondern in Folge dessen, daß er sich erkannt und damit gebrandmarkt sah (Theod. Mops.). Es war der Zeitpunkt gekommen, wo die innere Entscheidung bei ihm sittlich der äußeren That gleichkam. So will nun auch J. diese nicht länger verschoben wissen, der Comp. *τάχιον* „als er es thun zu wollen scheint“, auch im Lat. Winer 217. Dennoch wird eine solche Aufforderung von dem Erlöser kaum ergangen sehn ohne bestimmten Grund, seine Entfernung zu wünschen. Ein solcher liegt nun in dem Bedürfnisse, seine durch jene Entscheidung geweckten Gefühle vor dem Jüngerkreise auszusprechen. Das ist die wunderbare Prärogative der höchsten Causalität, auch über die schwärzesten einzelnen Thaten, dadurch daß sie in dem objektiven Weltzusammenhange, in den sie eintreten, zu etwas ganz anderem ausschlagen, als wozu sie intendirt waren, die erhabensten Triumphe zu feiern (Apg. 4, 27.). Dieser Triumph über das zum Mittel des Heiles herabgesetzte Böse kann aber, bevor noch die That geschehen, vor dem Bösen selbst nicht ausgesprochen werden, ohne

dadurch den Charakter einer Sollicitation für denselben zu erhalten (Röm. 3, 7.). So wäre denn auch der Ausbruch des siegbewußten Frohlockens, wie er in B. 31. 32. liegt, vor den Ohren des Judas ausgesprochen, etwas Udenkbares und gleicherweise das Abendmahl als Siegesmahl der Versöhnung mit dem Verräther selbst gefeiert. Schon hieraus ergiebt sich der Schluß, daß derselbe bei Einsetzung des Sakraments nicht mehr gegenwärtig gewesen, und hiezu stimmt dann auch das *ψωμίον* in der Reihenfolge des Passamahls. Die alte Kirche hat allerdings allgemein das *ψωμίον* (Vulg.: panis) vom Abendmahlsbrote verstanden, und so auch die luth., nachdem die Form. Conc. art. 7. sich für den Genuß des Leibes und Blutes auch von den Ungläubigen auf Judas berufen hatte. Gegenwärtig ist indeß jene Ansicht allgemein aufgegeben, auch von Rahnis Abendmahl S. 10., vgl. das Geschichtliche bei Bynäus de morte Christi I. 344f. Bei Matth. wird — die gesonderte Spendung von Brot und Wein vorausgesetzt — die Entfernung des Judas vor B. 26. anzunehmen seyn, wo auch das wiederholte *ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν* auf einen Absatz deutet.*)

B. 29. Selbst wenn B. 26. nicht leise gesprochen worden wäre, was doch das Wahrscheinlichste, ließe sich immerhin auch bei einer öffentlichen Erklärung über Judas als Verräther begreifen, daß die Jünger, da sie an ein Drängen zum Verrath nicht denken konnten, nicht ahndeten, wozu die Aufforderung des Herrn ihn antreiben wolle. So mußten denn ihre Vermuthungen der Natur der Sache nach den Charakter der Rathlosigkeit an sich tragen. Man hat sie indeß doch als Beweise angesehen, daß diese Mahlzeit kein Passamahl seyn könne. „Wer wird am ersten Weihnachtsfeste nach der Hauptpredigt davon sprechen, für das Fest etwas einkaufen zu wollen? Wer sollte an jenem Abend, wo Alles mit der Festmahlzeit beschäftigt war, daran gedacht

*) Wo aber hat dann Judas das Passa genossen? Von der einen Tischgesellschaft zur andern sich zu begeben, ist eigentlich im Talmud verboten — wer weiß indeß unter welchen Clauseln und Exceptionen!

haben, die Kaufläden offen zu finden? und wer etwa den Armen eine Festspende zugebracht hatte — wie der Talmud dergleichen z. B. zur Anschaffung der 4 Becher Weins beim Passa verlangt —, wie würde dieser an eine solche erst denken, nachdem das Mahl schon begonnen hatte?“ So Bleek Beiträge S. 126. Aber würde man nicht gewiß auch bei uns am ersten Feiertage so sprechen, wenn das Fest mehrere Tage dauert? und das Passa dauerte acht. Der zweite Einwand läßt außer Acht, daß ja der Kauf am Schluß der Mahlzeit, also vielleicht in die zehnte Abendstunde fallen konnte; der dritte, daß die Almosenspende nicht nothwendig eine Spende für das Passamahl zu seyn brauchte. Und was die gesegliche Erlaubniß betrifft, nach begonnenem Feste noch Einkäufe zu machen, so sei nur Folgendes erwähnt: daß Schlachten, Backen, Kochen der Festspeisen auch am 15ten Nisan gestattet war, zeigt 2 Mos. 12, 16. — zu welcher St. auch die rabb. Ausfl. Tarchi, Uben G'Sra, besonders R. Levi keine Exceptionen machen; ferner: daß nach Luc. 23, 36. auch Einkäufe statt fanden, ja daß selbst an dem noch strenger als die Festtage gefeierten Sabbath sowohl Almosenspende als Einkauf unter gewissen Clausulirungen (wie z. B. das Kaufen durch Unterpand) gestattet war (tr. Schabbath c. 1, 1. 23, 1.).*) Wie es sich indeß auch hiemit verhalte, so steht jedenfalls auch der Ansicht, welche an den Abend vor dem Passamahl denkt, das wichtige Bedenken entgegen: wozu ein so beschleunigter Einkauf, wenn der ganze folgende Tag, an dem laut des Talmud bis Mittag allgemein gearbeitet wurde, noch vorlag?

B. 30. An vorgerückte Nacht braucht nicht nothwendig gedacht zu werden, da im April das völlige Dunkel schon gegen 7 Uhr eintrat. Was den Zweck dieser Zeitangabe anlangt — soll damit angedeutet werden, daß der zum Verrath geeignete Zeitpunkt gekommen? oder hat sich

*) In der von mir früher angeführten St. aus Pesachim 4, 5. hat allerdings, wie daselbst S. 6. und der Context von S. 5. zeigt Bleek Recht, wenn er unter der הַיּוֹם die vom 13ten auf den 14ten Nisan versteht: was Luthardt dagegen bemerkt, beruht auf Irrthum.

schon dem Ev. und nicht bloß dem Leser die Parallele der Zeit mit der beabsichtigten That aufgedrungen nach 12, 35. Luc. 22, 53.?

B. 31—33. Nun aus erleichterter Seele der Triumph über das, was die subjektiv fluchwürdige That im Causalzusammenhange der Geschichte zur Folge hat. Die Verherrlichung kann nur in dem Sinne von 12, 28. verstanden werden. Beng.: *passionem ut breve iter spectat, metam potius prospicit.* Gott aber ist verherrlicht in ihm, weil Gott es ist, der in Christo die Welt versöhnt hat (2 Kor. 5, 19.), weil der Sohn nichts von sich selbst thun kann (Joh. 5, 19.). Die Erhöhung des Sohnes nach paulin. Darstellung der *μωθός* für seine Erniedrigung Phil. 2, 9.: so ist nun auch hier der Lohn für die Verherrlichung Gottes in der Menschheit die Verherrlichung der Menschheit in Gott und der Gegenstand der von Chr. 17, 5. ausgesprochenen Hoffnung. *Ἐν ἑαυτῷ* nicht mit Chrys., Ammon. = *διά*, nicht „in sich“ insofern als mit der Verherrlichung des Vaters auch der Sohn verherrlicht worden sei (Cocc.), vielmehr ist über die hiemit ausgesprochene Einschränkung des Menschgewordenen der loc. de exaltatione zu vgl. *) Aug.: *ipsa est clarificatio filii hom., ut D. clarificetur in eo. Si enim non ipse in seipso, sed D. in illo clarificatur, tunc illum D. in se clarificat . . ita scil. ut natura hum., quae a Verbo aeterno suscepta est, etiam immortalis aeternitate donetur, vgl. Orig.* In dem *εὐθός* liegt der Ausdruck des hoffenden Verlangens. — B. 33. vgl. zu 7, 34. In dem *τεχνία* giebt sich die erweichtere Gemüthsstimmung zu erkennen.

B. 34. Die von Joh. — weil sie aus der Ueberlieferung genügend bekannt — übergangene Abendmahlseinssetzung würde hier die passendste Stelle finden. Nicht nur Gedächtnißmahl des Scheidenden (1 Kor. 11, 25.), sondern Vereinigungsmahl der Liebe mit ihnen, bis er kommt,

*) Ueber diesen locus ist seitdem eine eingehende Erörterung im Sinne des luth. Dogma's erschienen: Gess, Lehre von der Person Christi 1856. 3r Abschnitt, welcher auch zu Kap. 7, 39. zu vgl.

ist das Abendmahl Offb. 3, 20. 1 Kor. 11, 26. Ebenso ist es das Vereinigungsmahl der Seinigen unter einander 1 Kor. 10, 17. — Ist diese Liebe nur das Gebot der Nächstenliebe, so mußte das Prädikat der Neuheit Bedenken erwecken, denn Chr. selbst rechnet es unter die zwei größten Gebote des N. T. Matth. 22, 39. und hat in der Bergpredigt demselben die neuest. *πλήρωσις* gegeben Matth. 5, 43 f. Man wollte dem *καινή* die Bed. „vortrefflich“ vindiciren (Suic., Wolf), oder „stets neu werdend“ nach 1 Joh. 2, 8. (Dish.), oder adv. „erneuterweise“ (Mald.), oder das Neue darin finden, daß es nur für den christlichen Gemeindekreis gegeben worden (Grot., Kölb. Stud. und Krit. 1845. S. 685.), oder für die App. (Heum.), oder daß es neu sei im Verhältniß zu den bisherigen Lehren J. (Weng., Kling), oder im Verhältniß zum N. T., wie 1 Joh. 2, 8. das Prädikat der *καινότης* verstanden werden kann (s. Düsterd.). So Chr., Theod. Mops.: das N. T. habe sich auf das *ὡς σεαυτόν* beschränkt, das *ἐπὲρ σεαυτόν*, welches in dem *καθὼς* liege, sei das Neue. Allein wird das *ὡς σεαυτόν* nach Matth. 7, 12. ausgelegt, so liegt darin, daß wie der Eine die Aufopferung des Andern für ihn wünscht, so er auch selbst für den Andern dazu bereit sei. P. Lange empfiehlt, *ἐντολή* = *διαθήκη* zu nehmen, so daß der Ev. die reale Stiftung in diese verbale Erklärung umsetze (L. J. III. 1331.). Das Richtige Chrys., indem er ohne jenen Gegensatz zum N. T. sagt: *αὐτὸς αὐτὴν ἐποίησε καινὴν τῷ τρόπῳ, ἐπήγαγε γοῦν· καθὼς ἡγάπησα ὑμᾶς*. Eben dieses ist ja eben nachher mit Nachdruck vorangestellt; erst in Chr. ist nach 1 Joh. 2, 8. das Gebot der Liebe wahr geworden. Mit Unrecht wird gegen diese Fassung eingewendet, daß die modificirende Bestimmung *καθὼς κτλ.* alsdann an das Vorhergehende angeschlossen seyn müßte (B.-Gr., de W.): warum soll die nähere Bestimmung nicht in einem selbstständigen Satze nachfolgen? Auch noch andere Gegensätze lassen sich aber zum alttest. Gebot der Nächstenliebe denken, „dessen nationale Beschränkung, dessen weniger tiefe Fassung des Begriffes der Liebe u. s. f.“, so de W., Köstlin, Hilgenf. Aber gewiß nicht in ein gegensätz-

liches — nicht einmal in ein correctives Verhältniß zum mos. Gesetz tritt Chr. Die Realisirung der von Gott bei der Gesetzgebung intendirten sittlichen Norm ist Chr. zu bringen sich bewußt und so auch in Betreff der Liebe; daß der Zusatz von dem *ἐξ ἰσότητος* Mtth. 5, 43. rabb. Glosse sei, ist bekannt. Daß der Begriff der Nächstenliebe erst in derjenigen Liebe sich erfülle, welche in fußwaschender, selbstvergeßender Unterordnung liebt (13, 15. Röm. 15, 3.), welcher Geben seliger ist als Nehmen (Apg. 20, 35.), das ist das Neue, was der Welt in Chr. zum Bewußtsein gekommen. — In dieser Gestalt war die Bruderliebe noch nicht in der Welt gesehen worden, daher sie denn auch als eigenthümliches *γνώρισμα* der christlichen Bekenner bezeichnet werden konnte Apg. 4, 32. 2, 46. Neander Denkw. I. S. 97. G. Arnold, Abbildung der ersten Chr. B. 3. Erstaunt pfliegen die Heiden auszurufen: „seheth wie die Christen einander lieben und wie sie bereit sind für einander zu sterben!“ Ein Minucius Felix, der Heide, sagt von den Christen: „sie lieben sich, ehe sie sich noch kennen;“ und Lucian im Peregrinus spricht spottend: „ihr Gesetzgeber hat sie beredet, daß sie Alle Brüder seien“.

B. 36—38. Dieselbe Scene mit Petrus anders eingeordnet, nämlich beim Hinausgehen Mtth. 26, 31. Marc. 14, 27., wogegen sic Luk., obwohl mit verschiedener Anknüpfung, noch bei der Mahlzeit giebt Kap. 22, 31. — Der in B. 30. ausgesprochene Gedanke an das Scheiden klingt am stärksten bei Petrus durch. *ἀίνασαι* nicht von der obj. Unmöglichkeit, wie B. 33.: hätte nur Petrus das subj. sittliche Vermögen gehabt, so hätte er schon damals seinem Meister über das Kreuz zur Krone folgen können, wohl aber sollte er dies später 21, 18. In Selbstüberschätzung vermißt sich dessen der Jünger schon gegenwärtig, daher die beschämende Antwort.

Kapitel XIV.

Tröstung bei seinem Abschiede: 1) sie kommen zu ihm, wenn er scheidet B. 1—11. 2) Er kommt wieder zu ihnen, nachdem er geschieden ist B. 12—31.

Der Inhalt sowohl als der Ton in diesen 3 Kap. erweisen sich als der vorliegenden Situation vollkommen entsprechend. Der Inhalt: Tröstung und Verheißung bei dem bevorstehenden Scheiden, in Kap. 14. vornehmlich Tröstung, in Kap. 15. vornehmlich Mahnung, in Kap. 16. vornehmlich Verheißung — beides, von Leid und von Sieg; der Ton: Innigkeit und kindliche Naivität sich herablassender Liebe — eine Eigenthümlichkeit, welche unmittelbare Verwendung dieser Aussprüche in der Dogmatik durchaus unzulässig macht. Nach 16, 25. haben diese Reden vielfach den uneigentlichen Charakter der *παροιμία*. Luth.: „Er redet, wie man muß Einfältige reizen und locken.“ Es ist wahr, daß für den Grundton dieser Abschiedsreden: das Scheiden und doch Bleiben und das Wiederkommen im Geist sich kaum ein verschwindender Anklang in den ersten Evv. findet. Und doch fehlt es nicht gänzlich daran. Dasselbe Trostwort des Bleibens trotz des Scheidens findet sich Matth. 28, 20. Auf die Sendung des Geistes zur völligen Ausrüstung für das apostol. Amt weist Luc. 24, 29. *) hin, und zwar wird davon als von einer bekannten Verheißung gesprochen, vgl. Apg. 1, 8. 2, 33. Reden dieser Art müssen also nothwendig gehalten worden seyn, wie denn auch fast undenkbar ist, daß sich in Christi Reden das Bewußtseyn nicht ausgesprochen haben sollte über die Art und Weise, wie sich das von ihm

*) Diesen Ausspruch übersteht Hilgenf. (Evv. 310.) und verweist nur auf Luc. 21, 15.

selbst nur begonnene Heilswerk durch ihn selbst in seinen Jüngern vollenden werde. — Für eine historische Grundlage dieser Reden sprechen endlich die unerfindbaren Unterbrechungen durch die Jünger und ihre Mißverständnisse 14, 9. 22. 16, 29. und der dem Charakter des Thomas entsprechende Einwurf 14, 5. Dabei läßt sich jedoch nicht in Abrede stellen die formelle Alteration, welche diese längeren Reden in der Reproduktion des Ev. erhalten haben: das zeigt die flüssige schwebende Form der Rede und der Mangel an streng logischem Fortschritt.

B. 1. Vgl. zu B. 1—7. die Abh. in Knapp Scripta v. arg. S. 273. Der Anschluß an das Vorhergehende ist unverkennbar. Durch das *ἰπάρχω* waren die Jünger so beunruhigt worden: gerade hierüber werden sie beruhigt und B. 4. weist direkt auf 13, 36. zurück. — Schon Cr. bemerkt, daß sich B. 1. vierfach fassen lasse, je nachdem *πιστεύετε* beide Male als Indic. und der erste hypothetisch gefaßt wird (Aug., Luth.), oder das letzte als Indic. und Folge des ersten (Grot., Olsh.), oder das erste als Indic. und das zweite als Imp. (Vulg.), oder wie schon die meisten unter den KB. beides als Imp. Das Obj. des *πιστεύετε* kann nicht einerseits die fides universalis, andererseits die specialis der Christen seyn, sondern es muß mit der *ταραχή* in Beziehung stehen, also — Glaube an Gottes Fürsorge, auch wenn Chr. scheidet, und an Christi Verheißungen, welche sogleich folgen.

B. 2. 3. Die Kindlichkeit des Ausdrucks hat hier das zunächst liegende Richtige verkennen lassen. Der Gedanke, daß, auch wenn sie jetzt ihm nicht folgen, dennoch auch ihnen die Aufnahme nicht fehlen werde, ist so eingekleidet: auch für sie werde noch Raum genug seyn, wofür er dann den Glauben an diese seine wahrhaftige Zusage verlangt. Vor *πορεύομαι* ist *ὅτι* „denn“ in den Text zu nehmen. Der Gedanke ferner, daß sie erst reif werden müssen für jene Seligkeit und daß sein Tod und sein Hingang zum Vater sie dafür reif machen werde (7, 39. 12, 32.), ist in die Vorstellung gekleidet: es werde ihnen erst der Raum bereitet werden müssen. Eben darauf deutet Hebr. 6, 20. die Bezeichnung

Christi als *πρόδρομος*. Calv.: natura exulat humanum genus a regno coel. Rupertus (Aug.): non tam mansiones mansoribus quam mansores mansionibus praeparat missione sp. s. Endlich wird die Verheißung, welche 12, 26. gab, durch die Aussicht auf freudige Gemeinschaft mit dem Erlöser wieder aufgenommen. — Ohne auf die Rindlichkeit der Ausdrucksweise Rücksicht zu nehmen, wurde von der kath. Ex. aus der St. der limbus patr. für die alttest. Frommen erwiesen, da ja Chr. die sedes beatorum erst habe bereiten müssen — von der ref. Ex. die verschiedenen Himmelsabtheilungen (Aret., Bull., Pisc.). *Μονή* eigentlich nicht „Wohnung“, sondern „Raststätte“, vgl. im Klass. *μονή* = *σταθμός* Standquartier, s. Kypke zu B. 23. Isidor I. ep. 65.: *ἐκεῖ γὰρ ἔστιν ὄντως ἡ μονή*. In der Vielheit der *μοναί* wurde von den KB. eine Mannichfaltigkeit von Gradunterschieden, *ἀξιομάτων διαφοραί*, gefunden, so Clem. Alex., Theod., Tert., Hieron. c. Pelagium c. 16., welcher 1 Kor. 15, 46. vergleicht, auch Stier, B. Lange, namentlich in dem geistreichen Aufsatz „das Land der Herrlichkeit“, Cv. Kirchenz. 1847. n. 49f. Doch auf Gradunterschiede führt der Zusammenhang nicht, sondern lediglich auf die Vielheit der Wohnungen. So auch Luth.: „Jagt euch der Teufel mit seinen Tyrannen aus der Welt, so sollt ihr dennoch Raumes genug haben“. — Vielen erschien der Ausspruch nach der gegebenen Auslegung überhaupt zu naiv, als daß sie sich dabei hätten befriedigen können. „Man denke nach, sagt Heum., ob es wohl einem weisen Lehrer anständig sei, zu seinen Schülern zu sagen: was ich euch gesagt ist wahr, und wenn es nicht wahr wäre, wollte ich euch sagen: es ist nicht wahr!“ Eine andere Konstruktion ist daher angenommen worden von Ehrh. s., Chr., Ex., Luth., Gerh. u. v. a.: es wird *εἶπον* an *ὑμῖν* mit dem folgenden *ὅτι πορεύομαι* oder *πορεύομαι* verbunden: „wenn dem nicht so wäre, so würde ich euch gesagt haben: ich gehe“ u. s. w. Allein entschieden ist gegen diese Fassung, daß nach B. 3. Chr. wirklich die Stätte bereiten will. Eine fragende Fassung bei Mosh., Beck (Stud. und Krit. 1831. S. 130.): „würde ich euch

wohl, wenn es sich also nicht verhielte, gesagt haben?“ Doch müßten dann, wofür kein Anhalt vorliegt, schon frühere Aeußerungen J. gleicher Art angenommen werden. S. noch andere Erklärungsversuche bei Lampe.

Noch bleibt die genauere Fassung des *πάλιν κτλ.* in Betracht zu ziehen. *Παραλ.* — *ἐμαντόν*, Beng.: majestatis plena locutio. Patris domus filii domus, vgl. zu 12, 32. *Πάλιν ἔρχ.* der Zweck der Tröstung erheischt die Verheißung eines baldigen Kommens, Beng.: venio in adventu celeri, Gerh.: paulo post rediturus. Nun hat zwar auch Joh. die letzte Wiederkunft bald erwartet 1 Joh. 2, 18., hier spricht indeß nicht der Jünger, sondern Christus. Mit Orig.: *λέγει τ. ἐξ οὐρανοῦ δευτέραν αὐτοῦ παρουσίαν*, Calv., Bull., Musc., Lampe, Mey. an die Zukunft zum Gericht zu denken ist daher — falls die Worte nicht dem Ev., sondern dem Erlöser gehören — nicht möglich; auch haben Luth. und die luth. Cr. keine Beziehung darauf, Brenz aber doppelstinnig: *adsumsit ad se credentes primae sp. revelatione, deinde assumpturus eos carnis resuscitatione.* Aber auch die, nach welchen hier nur der Ev. spricht, Köstlin, Lehrbegriff S. 280., Hilgf., Lehrbegriff S. 316. finden hier eine der Auferstehung vorausgehend zu denkende Versetzung in die *δόξα*, jedoch nur als Prærogative der App. und der Märtyrer wie in der Apok. Die Worte als Verheißung Chr. selbst gefaßt, lassen sich als kindlich uneigentlichen Ausdruck für die Vermittelung ihres Uebergangs in das ewige Leben fassen vgl. die Engel Luc. 16, 22. (Menoch., Tirin., Littm., Knapp, B.-Cr., Rißsch System S. 215.), oder aber als Verheißung der Wiederkunft im Geiste B. 18., insofern „jeder Fortschritt in der geistigen Gemeinschaft mit dem Erlöser in den Jüngern die Bürgerschaft vermehrte, auch nach dem Tode mit ihm vereinigt zu werden“ oder „insofern sie geistig schon jetzt mit ihm vereinigt werden sollten“ (Lücke, Neand.). Daß jedoch dieser Gedanke nicht in *παραλ. κτλ.* liegen kann, ist klar. Ueber diesen Gedanken führt nun eigentlich auch nicht hinaus, was Stier sagt: „es umfaßt sein ganzes mit der Auferstehung beginnendes, in der Parusie

vollendetes Würfeln, Ziehen, Freimachen“. Muß nun die Verheißung eine nahe Erfüllung haben und von der Aufnahme in die *δόξα* verstanden werden, so bleibt nur übrig, das *έρχομαι* dem bibl. Sprachgebr. gemäß zu erklären, nach welchem „kommen, heimsuchen *ἔρχομαι*“ von jeder Offenbarung, Machterweisung des Herrn steht, sei es im Guten oder im Bösen, vgl. B. 18. 23. 30. Matth. 10, 23. 26, 64. und in der Offb., deren ganzes Thema das *έρχεσθαι* des Herrn ist. An denselben Zeitpunkt ist also bei diesem *παράκλησις* zu denken, auf welchen Petrus in dem *ἕστερον δὲ ἀκολουθήσεις μοι* 13, 36. hingewiesen wird. Dagegen sind zu der Erkl. von der Parusie mit Berufung auf 1 Thess. 4, 17. Hofm. und Luthardt zurückgekehrt, weil der Herr nicht bloß die Einzelnen, sondern die ganze Jüngerschaft über ihr Geschick trösten wolle. So wäre *ἡμεῖς* repräsentativ für die ganze christl. Gemeinde zu fassen. Allein überall in dieser Rede geht dieses *ἡμεῖς*, wenn nicht ausschließlich, wenigstens zunächst auf die um ihn her stehenden, vorzugsweise des Trostes bedürftigen Jünger.

B. 4. 5. Nach der rec. verweist J. auf beides gleichmäßig, auf sein eigenes herrliches Ziel und darauf, daß ihnen der Weg der Nachfolge bekannt sei. Nach der verkürzten VL.: *ὅπου ἐπάγω οἴδατε τ. ὁδον* würde der Blick nur auf den Weg gerichtet, doch läßt auch der Schluß, den Thomas macht, eher die rec. voraussetzen. Daß er zum Vater gehe, hatte Chr. B. 2. ausgesprochen, wo aber den Weg? Hat er, wie man nach B. 6. glauben möchte, sich selbst darunter verstanden (so d. m.), so ließe sich sagen: wo irgend er sich als Organ, als Offenbarung des Vaters dargestellt hat, hat er sich auch als den Weg zu ihm bezeichnet, z. B. 10, 36—38., vgl. auch das *τοσοῦτον χρόνον κτλ.* B. 9. Nur hat es sich vorher nicht darum gehandelt, wie der Mensch überhaupt zu Gott komme, sondern wie der Gläubige seinem Heiland, dem *πρόδρομος*, zur *δόξα* des Vaters nachfolgen kann. Soll nun B. 3. die Angabe des *ὁδός* seyn, insofern dort Chr. als Vermittler der *δόξα* bezeichnet ist? (Littm., Knapp)

Aber doch nur äußerst indirekt könnte dies eine Angabe des *ὁδός* heißen. Oder sollte mit Neand. zu sagen sein, dieses Wissen werde nur mit der pädagogischen Absicht vorausgesetzt, um sie zum weiteren Fragen anzuregen? Wir meinen, daß an jenen Verleugnungsweg zu denken sei, auf den Chr. 13, 36. hingedeutet und 12, 24. 26. hingewiesen hatte (vgl. Cr., Gerh.). — Gerade das *ποῦ* mußte aber den Jüngern nach der nationalen Voraussetzung 12, 34. schwer verständlich bleiben, daher diese reflektirende Frage des Thomas, die seinem sonstigen Charakter in dem Ev. entspricht s. zu 11, 16.

B. 6. 7. Wie sonst geht die Antwort nicht nur über die eigentliche Frage sondern auch über die Aussage B. 4. hinaus. Nicht nur zur *δόξα* beim Vater, sondern überhaupt zum Vater ist Er der Weg und zwar der alleinige. Die tiefere Erkenntniß Seiner werde auch in die „erfahrungsmäßige“ Erkenntniß des Vaters führen (B. 7.), worin dann schließlich auch die jenseitige Gemeinschaft mit demselben mit eingeschlossen ist. — Als eine Ablenkung vom Vorherigen sieht dagegen Calv. diese Worte an: *frendanda erat Thomae curiositas, ideo Chr. non disserit, qualis futura sit sua conditio apud patrem, sed in re magis necessaria consistit.* Dann konnte man darin einen bloßen Hinweis auf das Fortschreiten im Glauben finden, wie Calv.: *via rudimenta fidei, veritas fidei perfectio, vita beatitudo*, Puth.: die erste, mittlere und letzte Stufe „auf der Leiter zum Himmel“. Nur Einige halten einigermaßen den Zusammenhang fest, Chrys.: *εἰ τοίνυν ἐγὼ κύριός εἰμι τοῦ πρὸς τ. πατέρα ἀγαγεῖν, πάντως ἤξετε ἐκεῖ, οὐδὲ γὰρ ἐστὶν ἑτέραν εἰσεῖν ὁδὸν — εἰ δὲ καὶ ἡ ἀλήθεια, οὐ ψεῦδος τὰ λεγόμενα· εἰ δὲ καὶ ζωὴ, κὰν ἀποθάνητε τεύξεσθε τῶν εἰρημένων*, Beng.: *ad utrumque sed inverso ordine respondet J.: Via est J.: per Eum quo contendere datur? ad Patrem.* Fremdartiges mischt diejenige Erkl. ein, welche den Weg zugleich als den, welchen Chr. zum Vater geht, nimmt, mit Vergl. von Hebr. 9, 12. (Aug., Gerh., Jansen, Lampe mit Annahme einer Doppelbeziehung). Was das Verhältniß der

drei Prädikate zu einander betrifft, so läßt sich keine strenge Coordination annehmen, vielmehr ist der metaphor. Ausdruck *ὁδός* der Hauptbegriff, welcher die beiden andern zu Exponenten hat. Weg, d. i. die Heilsmittlung ist Chr., insofern er die *ἀλ.* ist in dem vollen theoretisch-praktischen Umfange, welchen dieser Begriff in der Schrift hat 3, 21. 8, 32., *Ζωή* als das Endziel des Heils, s. S. 129., Mel.: *mea mors meretur aboleri mortem*. Eine gewisse Abschwächung des *ἀλ.* liegt also allerdings in dem *vera via vitae* bei Aug., noch mehr bei Grot.: *exemplum, doctor, dator vitae aeternae*. „Wo demnach Einer selig wird, muß der Herr Chr. dabei sehn“, wie Luth. dies richtig gegen Zwingli ausführt, welcher auch ohne Christum einen Theseus, Sokrates selig werden läßt, vgl. Luth. zu 1 Mos. 7, 40. u. m. Vortrag: „das Heidenth. nach der Schrift“ 1853. — B. 7. *ἐγνώκειτε* nicht mit Luth., *Kuin.* „wenn ihr mich kenntet“, sondern „erkannt hättet“. Beng.: *hoc si non plane negat, sed ad progressum trahit animas*. Das auffallende *ἀπᾶντι* läßt sich nur so erklären, daß es den Zeitpunkt dieser bestimmten Erklärung über diese Wahrheit als den Anfang der Aneignung bezeichnet, vgl. 15, 3. *Ὁρᾶν* wie 6, 36.

B. 8. 9. Statt in Christi Wort sich zu vertiefen „spaziret Phil. bei Seite mit seinen Gedanken und fladdert hinauf in die Wolken“ (Luth.). Was einst Moses mit Inbrunst für sich ersuchte, eine Theophanie, begehrt Phil. auf Anlaß jenes *ἑώρακατε* für sich und die Jünger 2 Mos. 33, 18. *Ἄρκει* zu speciell beschränkt von Beng., Luthardt: es liegt vielmehr darin, daß er, wenn auch auf niederer kindlicher Glaubensstufe, doch aussprechen kann Ps. 73, 27. *Ἐώρακε*, Beng.: *sicut anima quae per se non cernitur, cernitur ex eo, quod illa per corpus agit*.

B. 10. 11. Wort und Werke, dies sind die zwei Manifestationen der Einheit Christi mit dem Vater, woran auch Phil. dieselbe hätte erkennen sollen, vgl. 10, 38. Gr.: *quomodo tu separas inseparabile, et altero conspecto alterum desideras conspiciere?* Während man nun im Nachsatz erwarten sollte: *ἔστι ὁ λαλῶν ἐν ἐμοί*, tritt die

Erwähnung der ἔργα ein. Da sonst die ῥήματα und ἔργα coordinirt werden (15, 22. 24.), so möchte man auch hier beides auseinander halten, so Grot., Frisſche, Mey., und zwar soll nach den letzteren δέ fortschreitend seyn: „der Beweis, daß ich nicht aus mir rede ist, daß der Vater“ u. s. w. Aber in den Worten liegt dieses nicht; nach Theoph., Lücke findet ein klimaktischer Fortschritt statt: „nicht nur sind die Worte Worte Gottes, sondern auch die Werke Werke Gottes.“ Allein der Wortstellung nach kann das ὁ πατήρ nur den Gegensatz zu ἀπ' ἑαυτοῦ bilden. So sind also beide Sätze parallel, und was der eine negativ, drückt der andere positiv aus. Nicht jedoch so, als ob τὰ ἔργα die Wirkungen Christi durch das Wort, „das Lehrgeschäft“ ausdrückten (Aug., Gelfermann, Rösselt), wiewohl ἔργα allerdings im weiteren Sinne die gesammte Wirksamkeit am Heilswerke umfaßt (s. S. 166.): vielmehr treten ja B. 11. 10, 38. ἔργα und ῥήματα in ein Stufenverhältniß zu einander; mithin ist lediglich aus der dem joh. Styl eigenen Incongruenz der Gegensätze (s. S. 9.) die Setzung von ἔργα im Nachsatze zu erklären, vgl. zu λαλῶ 8, 28. Von beidem also, von den ῥήματα und von den ἔργα gilt das Gleiche; die für das Wort weniger Empfänglichen sollen aber an die ἔργα an sich, d. i. αὐτά, sich halten, wie 10, 38.

B. 12—14. Eine neue Reihe von Tröstungen. Nicht nur werden sie wieder mit ihm vereinigt werden, sondern er auch mit ihnen. Hiezu wird übergeleitet durch den Hinweis auf die Kraftentfaltung in ihnen, die erst dann eintreten werde. Ἔργα hier in dem weiteren Sinne von aller Wirksamkeit am Heilswerke. Ältere finden dieses Größere der ἔργα 1) in der numerischen Mehrzahl derselben, 2) in der räumlichen Ausbreitung über Judäa hinaus, 3) in den auffallenderen Zeichen, wie die Heilung durch den Schatten des Petr. (Theod. Heracl.), Orig. in Num. in den Siegen, welche die Gläubigen durch den Glauben über Fleisch, Welt und Teufel erringen: quia plus est, ut vincat Chr. in nobis, quam quod vincat in se. Aber schon Aug. weist die Zufälligkeit dieser Instanzen zurück und erklärt von den Erfolgen der Predigt in der Heiden-

welt. Daß Andere ernten würden, was er gesäet habe, war mit prophetischem Blicke schon 4, 38. ausgesprochen worden; auf die größere Wirkksamkeit durch das ap. Zeugniß weist auch 15, 25. 26. hin und indirekt 8, 28. 12, 32. Zu beachten ist dabei, daß auch hier nach B. 14. Er es ist, der diese größeren Werke thun wird und sie werden diese seine Wirkksamkeit nur vermitteln durch ihr Gebet in seinem Namen, in der Gemeinschaft mit ihm (15, 16. 16, 23.), wie die App. selbst in diesem Bewußtseyn ihre Wunder nur im Namen Christi verrichten Apg. 3, 6. 16, 18.

Aus dem umfassenden Begriffe des *ἐν ὀνόματι* werden von den Ausfl. meist nur einzelne Momente hervorgehoben, Chrys.: „unter Anrufung des Namens Chr.“, Aug.: im Namen dessen, welcher salvator heißt, also non contra salutem nostram, Gr.: in gloriam Chr., Luth.: „im Glauben an mich“, Mel.: me agnito, a Lap., Galov: per meritum meum. Der Name nach orient. Sprachgebr. als Signatur, Abreviatur für das Wesen, ist das was ein Subjekt seinem Wesen und Eigenschaften nach in der Vorstellung ist, Orig.: ὄνομα τοίνυν ἐστὶ κεφαλαιώδης προσηγορία τ. ἰδίας ποιότητος τ. ὀνομαζομένου παραστατικῆς. Nithin: „in gläubiger Vergegenwärtigung meiner als Vermittlers“. Hiemit ist die Gesinnung des Betenden und damit beziehungsweise auch der Gehalt des Gebets bestimmt. Und darauf gründet sich die Universalität der Verheißung: wo nämlich im Sinne Christi auch unendliche Güter gebetet wird, begehrt das Gebet ihrer nur als Mittel zum letzten Zwecke (Matth. 6, 33.), da dieser aber auch durch andere Mittel erreicht werden kann, so wird der cardo desiderii erfüllt auch bei Versagung specificirter Bitten (Aug.). — *Ἰνα δοξασθῆ*, überall vermittelt Christi Thun nur die *δόξα* des Vaters 7, 18. 13, 31. 17, 1. — B. 14. hebt noch ausdrücklich hervor, daß, wo im Bewußtseyn gebetet wird, daß Chr. der die Erhörung Vermittelnde ist, er auch die Erfüllung gewährt. Hiezu scheint nun 16, 27. eine „Correktur“ zu geben (Lücke). In der Sprache der Vorstellung tritt indeß als Widerspruch auseinander, was in der Idee identisch ist. „Christus thut es, weil der Vater

Alles nur im Sohn thut und er hat nicht nöthig jede einzelne Bitte zu vermitteln, weil das Verhältniß der Gläubigen zu Gott ein ewig vermitteltes ist.

B. 15—17. Nicht bloß Gefühlseligkeit ist die Liebe bei Joh., sondern Willenseinheit mit dem Geliebten B. 21. 15, 14. 1 Joh. 3, 18.: so macht auch die Liebe erst für die Mittheilung des Paraklets empfänglich, der κόσμος kann ihn nicht empfangen. — Bis jetzt ist J. der παράκλητος der Jünger gewesen, sie sollen ἄλλον ὡς ἐμέ (Chrhf.) erhalten. Ἐρωτήσω sagt er hier akkommodativ, εἰ εἶπεν, ἐγὼ πέμψω (so 15, 26. 16, 7.), οὐκ ἂν ὁμοίως ἐπίστευσαν (Chrhf.). Wenn 16, 26. es dagegen heißt: οὐ λέγω ἔτι ἐρωτήσω, so erledigt sich dies nicht durch die Erkl.: ego non solus sed vobiscum rogabo (Calov. Synopsis controv. S. 356.), auch findet nicht die „Correktur der früheren Akkommodation“ statt. Vielmehr ist dort von der Zeit die Rede, wo sie den Geist, dessen Vermittelung hier verheißen wird, schon besitzen und in demselben werden erhörlich beten können. — Der Stellvertreter des Scheidenden heißt in diesen Reden παράκλητος, ferner πνεῦμα τ. ἁλ. hier und 15, 26. 16, 13. — nicht zunächst ὅτι ἀξιοπίστος ἐστὶν (Chrhf.), sondern insofern er die theoretische und praktische ἁλ. vermittelt, welche nach B. 9. Chr. selbst ist; ferner heißt er B. 26. πν. ἅγιον und nach einem nur dem Luk. eigenthümlichen Ausdruck δὴναμις τ. ἐπίστου Luc. 24, 49. 1, 35. Apg. 1, 8. Ἄλλος heißt er, denn es ist nicht Chr. nach seiner historischen Erscheinung: wiederum ist es auch Chr. selbst B. 18.; was nach 16, 25. 17, 26. (γνωρίσω) Chr. ihnen verkündigen wird, das wird nach 16, 14. der Geist ihnen verkündigen, denn — er wird es von dem Seinigen nehmen. Es führen diese Aussprüche darauf, daß bei Joh. unter diesem πν. der zu Geist verklärte Chr. zu verstehen ist (s. S. 226.). Die Ansicht, daß dieses πν. hier als ein „von Christo unterschiedenes Selbst“ gedacht sei, ist neuerdings erneuert worden von Olsh., Men., Schmid Theol. des N. T. I. 216., Köstlin S. 108., Brückner S. 230., Hofm. I, 165. Dafür sind keine anderen als die alten Quenstedt'schen Argumente angeführt

worden, aber weder das ἄλλος παράκλ. kann eine Persönlichkeit beweisen, noch das μεθ' ἑμῶν, noch das masc. ἐκεῖνος, ἄλλος oder das διδάξει, λαλήσει u. s. f. Wie kann man ernstlich aus diesem Allen argumentiren wollen: „nicht wie von einem Etwas, sondern wie von einem Selbst werde hier geredet“, nachdem das πνεῦμα ausdrücklich als παράκλητος personificirt worden? Wohl hat die Hypostasirung des h. Geistes in dem dogmatischen Gottesbegriffe ihr gutes Recht, nur sollte man aufhören, sie mit solchen exeg. Gründen zu stützen. — Was nun den Terminus παράκλητος anlangt, worüber vgl. Knapp scripta v. arg. S. 128., so bezeichnet das Wort mit pass. Endung „den zum Beistand Herbeigerufenen“, advocatus; so im Klass., häufig bei Philo, im Rabb.: עֲבֹדָה. Diese Bed. hat es unzweifelhaft 1 Joh. 2, 1.; der dort nicht zweifelhafte Gebrauch, sowie die herrschende Bed. im Rabb. läßt nun auch für das Gv. diese Bed. annehmen und dem Sinne nach ist sie überall treffend; ja selbst außerhalb des Gv. wird dem πν. ἄγ. die Funktion eines Beistandes, Fürsprechers beigelegt Matth. 10, 20. Röm. 8, 27. Von Orig., Chrys., Cr., Luth. wurde die Bed. „Tröster“ vorgezogen, welche indeß an der Mehrzahl der Stellen nicht passend ist, von Theod. Mops., Greg. Nyss. I. 328. ed. Par., Ernesti, Mich. „Lehrer“ — Bedd., denen die Stützen fehlen, welche die erstgenannte hat. Von Hofm. II. 2, 12., Luthardt ist diese letzte Grfl. erneuert worden, Beistand sei unpassend, „denn nicht sie haben Etwas zu thun gehabt, sondern sein Werk hat er an ihnen gethan“ — als ob man sagen könnte „die App. hätten nichts zu thun gehabt!“, hatten sie nicht z. B. die Wahrheit zu erlernen? Ferner soll die Bed. „Lehrer“ daraus erwiesen werden, daß Hiob 33, 23. vom Chald. עֲבֹדָה übersetzt wird, welches doch gleich dem aktiven παρακλήτωρ seyn müsse — aber doch nicht anders, als auch das griech. παράκλητος in akt. Bed. gebraucht wird! Vgl. noch über den chald. und rabb. Sprachgebrauch Dru-sius praeterita zu der St. des Hiob. — Eis αἰῶνα wie Matth. 28, 20. von dem verklärten Chr.: anders also wird es mit diesem Beistand sich verhalten als mit dem geschicht-

lichen Chr. — *Γινώσκετε* das Präs. von dem bald, gewiß Eintretenden, wie *θεωρεῖτε* B. 19., *μαρτυρεῖτε* 15, 27. u. a.

B. 18—20. *Ὁρφανούς*, Chr h s.: *ἐπειδὴ ἀρχόμενος ἔλεγε τεκνία*. Man kann von vorn herein nicht anders erwarten, als daß der, welcher hier als *ὄρφανιστής* wiederkommen will, dasselbe Subjekt sei, welches so eben als *παράκλ.* verheißen worden. Nun wird auch dasselbe, was als Wirkung des Geistes B. 26. 16, 13. verheißen war, die tiefere Wahrheitserkenntniß, hier B. 20. Kap. 16, 23. 25. 17, 26. (*γνωρίσω*) als Frucht des Wiederkommens Christi selbst genannt. Wie nach 16, 7. das Kommen des Geistes seinen eigenen Hinweggang zur nothwendigen Voraussetzung hat, so ist nach 16, 16. das Gehen zum Vater die Voraussetzung seines eigenen Wiederkommens; wie jenes die Lebensgemeinschaft mit Christo zur Bedingung hat B. 16., so auch dieses B. 21. Dagegen haben Aug., Mald., Jansen und neuerlich wieder Hofm., Luthardt an die Parusie denken wollen. Das entgegengesetzte Bedenken, „daß diese durch einen zu weiten Zeitraum entfernt sei“, läßt sich freilich hier durch Stellen wie 1 Joh. 2, 18. Offb. 22, 7. 12. beseitigen, doch kann dies nicht ausreichen, denn durch das *ἔτι μικρόν θεωρεῖτέ με* B. 19. und das *πάλιν μικρόν* 16, 16. bestimmt Chr. selbst den Zeitraum als einen sehr kurzen, auch ist dieses nicht das Hauptbedenken, sondern vielmehr dies, daß der ganze Context hier und in Kap. 16. jene Auffassung wider sich hat, insbesondere, daß der hier verheißene *ἐμφανισμός* ausdrücklich nicht vor dem *κόσμος* geschehen soll, sondern nur vor den Gläubigen B. 22., vgl. zu der St. Viel eher ließ sich an Christi Wiedersehen bei seiner Auferstehung denken, wie die Meisten, Orig., Chr h s., Gr., Musc., Buc., neuerlich Käuffer, Hilgf., vgl. Süßkind Lüb. Mag. f. Dogm. und Moral St. 7. S. 184. Hierzu nämlich kann der Gegensatz des zweiten *μικρόν* zu dem auf die leibliche Erscheinung zu beziehenden ersten 16, 17. und hier B. 19. bestimmen. Allein dagegen ist entscheidend, daß mit dem Wiedersehen Christi eben der neue Geistesanbruch verheißen wird, welcher die eigenthümliche Wirkung des Paraklets ist — der Verheißung nach wie auch

später der Wirklichkeit nach, ferner das Vorübergehende der Erscheinungen des Auferstandenen und das Bleibende der Einwohnung des geistig Wiedergekommenen B. 23. Man nehme dazu, daß das Wiedersehen 16, 16. bedingt wird durch das zum Vater gehen. Von der Wiederkunft in spiritu consolatorio erklären daher hier Calv., Brenz und fast alle Neueren — auf unklarere Weise Aug., Mel., Hunnius von einer Wiederkunft des unsichtbaren Chr. neben dem Geiste. Und insofern jene neue Periode der Erkenntniß nicht einmal dem Anfange nach mit der Auferstehung eingetreten ist (vgl. Apg. 1, 6.), läßt sich auch die Ansicht von Luth., Beng., de W., Brückner, Stier nicht halten, nach welcher eine Mitbeziehung auf die Auferstehung stattfinden soll. Nur bei derjenigen Ansicht von den Christophanien des Auferstandenen bei Joh. kann sich dieselbe stark empfehlen, nach welcher dieselben mit der Himmelfahrt nicht als abgeschlossen zu denken sind (Hilgenf. die Evv. S. 306.). — *Μικρόν καί ἡ ὥρα*, dieselbe Zeitkürze auch schon mehrere Tage vorher 13, 33. — *Θεωρεῖτε* nicht „wiedersehen“, sondern „ihr werdet ein geöffnetes Auge für mich haben.“ — Das Präs. *ζῶ* kann nicht das reine Fut. seyn; indem der Ev. das Präs. braucht, versteht er gewiß das die Zeit überdauernde Leben darunter, wie Offb. 1, 18. Luc. 24, 5. Luth.: „er ist die Person, welche der Tod nicht fressen konnte, ob er ihn wohl nach dem leiblichen Leben tödtet.“ Die nächste Beziehung ist indeß hier die futurische und ebenso greift wohl im Sinne des Ev. das Fut. *ζήσεσθε* hier weiter hinaus auf alle Lebensmittheilung in der Zukunft, der nächsten Beziehung nach deutet es aber auf die pneumatische Belebung, wie der Geist sie mittheilt. — B. 20. Die geistliche Erfahrung des Christen zeugt von der Lebensgemeinschaft mit Chr., vgl. das apostol. *ἐν Χριστῷ*, und in dieser wird sich der Christ der Lebensgemeinschaft mit Gott bewußt.

B. 21—24. Nur die in der Lebensseinheit mit Chr. sich kund gebende Liebe zu ihm macht seine innere Offenbarung an die Gläubigen möglich. *Τηρεῖν* s. zu 8, 55. Judas Thaddäus spricht die damals herrschende Ueberzeugung der

richterlichen Manifestation des Messias in der Parusie aus, s. zu 3, 17., Dillmann Buch Genoch Kap. 60., 2 Thess. 1, 7. 8. *Kai* s. zu 9, 36. *Ti γέγονεν ὅτι* hebr. Phrase Pred. Sal. 7, 10., aber auch im Griech. häufig s. Kypke. — Vater und Sohn, weil der Vater im Sohn, beide aber werden neben einander erwähnt, um das Zutrauen zu erhöhen. Silar.: sub sacramento cohabitationis habitatio est, dum neque duo habitant, neque ab alio diversus habitator est. Zu *μονή* vgl. B. 2., von einer bleibenden Einwirkung ist die Rede, wodurch der Mensch in die Gottheit verklärt wird.

B. 25. 26. Die Rede neigt sich dem Schlusse zu, daher der Rückblick, daher also hinzu zu denken, was bei gleichem Uebergange zur Belehrung durch den Geist 16, 12. steht: *ἔτι πολλὰ ἔχω λέγειν ὑμῖν*. — *Ἐν τ. ὀνόματι* entweder wie zu B. 13.: „in Betracht meiner Vermittlung und zu meiner Verherrlichung“, oder wie 5, 43.: „an meiner Statt“. Gegen das Letztere Mey.: „darin würde liegen, daß Gott statt Chr. das Senden vollziehe“, aber — nicht bloß als nähere Bestimmung des Sendens sondern auch des Gesandten läßt es sich fassen. *Πάντα* nach dem Context zu beschränken, vgl. *πάντα ἢ ἄλ.* 16, 13. Mit diesem Lehren ist eng zusammengeschlossen das Gedenken, da die Lehre eben nur die Erinnerung und Vergeistigung dessen, was sie schon vernommen hatten. Beng.: neque tamen deinceps universa dogmata apostolis confertim sunt infusa, sed quoties opus eis fuit et occasio tulit etc.

B. 27. Da J. aufbrechen will, so hat man in diesem *εἰρ. ἀφίημι* einen Abschiedsgruß gesehen wie 1 Petr. 5, 14. 3 Joh. 15. (Neand.), wogegen indeß spricht, daß er jetzt nicht von ihnen fortgeht, sondern sie mit ihm, vgl. *ἄγωμεν* B. 31. Die entsprechenden Phrasen in den orient. Dialekten kennen auch nicht *εἰρ. ἀφιέναι*, sondern nur *διδόναι* oder *λέγειν*, so im Rabbin. Pirke Aboth c. 4., im Syr.: *ܩܠܘܢ ܥܠܐ* (Assemani bibl. Or. T. 376.), im Arab. *قال السلام* „er sagte Frieden“. So ist denn *ἀφιέναι*

in der Bed. „zurücklassen“, nämlich als Abschiedsgeschenk, zu nehmen, vgl. V. 18. 4, 28. Marc. 12, 19. Daß εἶρ. in tieferem Sinne auf den Versöhnungsfrieden geht, zeigt das τὴν ἐμὴν „den von mir erworbenen“ 16, 33. und der bedeutungsvolle Gebrauch des Grusses εἰρήνη 20, 19. 21. 26. Vgl. ἡ χάρις ἡ ἐμὴ zu 15, 11. Wenn das, was der κόσμος giebt, in Gegensatz gestellt wird, so läßt sich nicht wohl an die leeren Grübe der Welt denken (Grot., Beng.), da eben nicht vom Wünschen sondern vom Geben die Rede ist, sondern nur an das Unzuverlässige des κόσμος 1 Joh. 2, 17.

V. 28. In dem ἔρχομαι πρὸς ὑ. ist das, was den Weggang für sie erfreulich machte (16, 7.), ausgedrückt. Er fügt hinzu, was denselben für ihn selbst erfreulich macht. Die Einschränkung beim Vater ist der für ihn selbst so begehrenswerthe Zustand s. zu 17, 5., dem Sinne nach also richtig Storr: μείζων = beatior. An den reicheren Schutz, welchen die Seinigen und seine Sache dadurch erhalten würde (Theoph., Guth., Lücke, de W.), ist nicht zu denken, denn nur von dem Erfreulichen für seine eigene Person ist die Rede. Von Arianern und Socinianern wurde der Ausspruch zum Beweise der Unterordnung des Logos unter den Vater gebraucht. Dieser Instanz will Chrys. durch die Annahme einer Akkommodation an die Ansicht der Jünger begegnen, welche bei seinem Weggange für ihn fürchteten, ihn aber in des Vaters Schutz geborgener wußten; Chr., Bas., auch Olsh., wollen die μείζονότης auf die ἀγεννησία des Vaters beschränken (vgl. zu 5, 19.); die protest. Ex. wollte es entweder nur von der Unterordnung der menschlichen Natur nach erklärt wissen, insofern ja nur diese zum Vater gegangen sei (Hunnius, Gerhard), oder von der Unterordnung nach dem status exinanitionis (Luth., Calv., Beza, Luthardt), oder auch durch die Beziehung auf beides erklären, Ex. Schmid, Galov, Quenst. Vgl. Suicer, thes. II. 1368. Quenst. theol. did. I. 374. Nur von der erniedrigten Menschheit kann die Rede seyn, denn von der erhöhten galt das μείζων in diesem Sinne nicht mehr. Aug.: quia naturae humanae gratulandum

est eo, quod sic assumpta est a Verbo Unigenito, ut immortalis constitueretur in coelo.

B. 29—31. Auf den Moment des Scheidens hin hat er sie noch mit Glauben wappnen wollen. Der Fürst der Welt (s. zu 12, 31.) kommt — in seinen Werkzeugen Luc. 12, 43. *Ἐν ἐμοί* nachdrucksvoll vorangestellt: er allein bildet eine Ausnahme von den *τοῖς ἐν τ. κόσμῳ*. Was die philol. Grkl. des Satzes betrifft, so nimmt die Mehrzahl *ἔχειν* in der Bed. „können, im Stande seyn“ mit Ergänzung von *ποιεῖν*. Was er ihm nicht anthun kann ist nach der herrschenden Grkl. der Tod. Ehrh. s.: *οὐ γὰρ ὑπεύθυνος ὢν θανάτῳ οὔτε ὀφείλων αὐτῷ διὰ τ. ἀγάπην τὴν εἰς τ. πατέρα ταῦτα ὑπομένω*. Einige glauben auch auf jene Ergänzung des Inf. verzichten zu können: „er vermag nichts an mir, bei mir“ Matth. 17, 12. Doch ohne Inf. kann *ἔχειν* in jener Bed. ebensowenig im Griech. als habere im Lat. gebraucht werden, und ob der Inf. ergänzt werden könne, wo er nicht unmittelbar im Context indicirt ist, ist sehr die Frage. Von Anderen wird *ἔχειν* im Sinne von *εὐρίσκειν* genommen mit Ergänzung von *ἔγκλημα*, vgl. *ἔχειν τι κατὰ τινος* und *πρὸς τινὰ* Matth. 5, 22. Marc. 11, 25. Dffb. 2, 4., daher auch die Lh. *εὐρίσκει, εὐρήσει*, nach welcher Orig. an einer St. erklärt: *μηδὲν ἔχων (ὁ διάβολος) εἰπεῖν εἰς ἔλεγχον τὸν περὶ ἁμαρτίαν αὐτοῦ* (Opp. IV. 349.). Noch gesicherter die Bed. „besitzen“, so Chr.: *οὐδὲν τῶν ἰδίων ἔχει, ἴδια γὰρ ἐκείνου τὰ φαῦλα*, Aug.: pecc., cui debetur mortis supplicium. So wird in der einen Grkl. also das consequens der Sünde, der Tod, zum Obj. gemacht, in der anderen das antecedens des Todes, die Sünde — bei beiden in der Voraussetzung der auf die Sündlosigkeit gegründeten immortalitas Christi. Kann diese nun, wie zu 10, 18. gezeigt, dogmatisch nicht als zulässig angesehen werden, so kann die Bed. nur seyn „er hat keinen Anspruch an mich“ und dies in dem Sinne, daß Chr. sich freiwillig den äußeren feindlichen Mächten hingiebt, vgl. 19, 11.: *οὐκ εἶχες ἐξουσίαν καὶ ἐμοῦ*, so Mald., Heum., de W., Hofm. I. 395. Hiesfür entscheidet nun auch B. 31. Eben dieser Gegensatz *ἀλλὰ κτλ.* in B. 31. ist es auch, der eine an-

dere Grfl. unmöglich macht, die sich sonst sehr empfehlen würde: „er wird in dem jetzt mir bevorstehenden Versuchungskampfe nicht Sieger bleiben“, - vgl. das ἄχρι καιροῦ Luc. 4, 13. und 16, 33. (so Mel., auch Besser). — Matth. 26, 46. findet sich die ähnliche Aufforderung ἐγείρεσθε ἄγωμεν, doch ohne daß sich die Identität mit der vorliegenden nachweisen läßt.

Kapitel XV.

- 1) Mit dem Scheidenden sollen die Jünger in Liebe verbunden bleiben B. 1—11. 2) Mit einander sollen sie in Liebe verbunden bleiben B. 12—17. 3) In der Welt werden sie nur Gegensatz finden, kraft des Geistes aber die Wahrheit vor der Welt bezeugen B. 18—27.

B. 1. Daß der Erlöser mit Kap. 14. seine Rede zu beschließen beabsichtigt hatte, zeigten nicht bloß die Schlußworte, sondern auch der Verlauf der Rede. Doch kann der Ausbruch nicht wirklich erfolgt seyn: sollten nämlich die folgenden Reden unterweges gesprochen seyn (Luth., Zw., Lampe, P. Lange), so ließe sich nicht denken, daß sie von dem Ev. unmittelbar an das Vorhergehende angeknüpft wären. Der einfachste Erklärungsgrund ist die Annahme neuer sich aufdrängender Mittheilungen — namentlich von Mahnungen nach den vorangegangenen Tröstungen: es hatte sich ihm vergegenwärtigt, wie sehr sie noch des geistlichen Wachsthums bedürften. Eine treffende Analogie bietet der mehrmals erneuerte Ansaß im Brief an die Römer nach der dreimaligen Schlußformel. Möglich auch, daß das Gleichniß, wodurch die Mahnungen eingeleitet werden, durch eine äußere Veranlassung hervorgerufen worden — durch einen in das Zimmer hinein rankenden Weinstock, oder auch — durch den Jüngerkreis selbst als derselbe, so innig unter einander und mit ihm zusammengeschlossen, um ihn herstand (Ps. 128, 3.). Ueber den Unterschied von Allegorie und Parabel, der hiebei in Betracht kommt, s. ob. S. 281. — Mit einem Weinstock wird auch die Gemeinde Israels verglichen Ps. 80, 9. Jer. 2, 21. Der Vater dieses Weinstocks ist der *γεωργός* d. i., auch im Klass., der Winzer desselben, d. h.: der Vater hat ihn eingesenkt in die Menschheit. Er ist der wahre Wein-

stock: in noch eigentlicherem Sinne als im natürlichen Weinstock prägt sich hier das Verhältniß des Weinstocks zu den Reben aus. Auch hier die zu Grunde liegende Anschauung einer Einleibung des verkörperten Erlösers in seine Gemeinde vgl. ob. S. 226. zu 7, 39.

B. 2. Das Gemeinschaftsverhältniß zu Chr. hat auch nach Joh. nur den ethischen Zweck des Fruchtbringens (Eph. 2, 10.). Dies als Sache der Verantwortlichkeit des Subjekts, während die Befähigung dazu von dem Gnadenverhältnisse ausgeht, in welches der himmlische Winzer sie gesetzt hat, und desto stärker tritt diese Verantwortlichkeit hervor, indem die Drohung gegen den unfruchtbaren Reben an die Spitze tritt. *Μὴ φέρον* „wenn er nicht bringt“, nachher *τὸ καρπὸν φέρον*. Das *αἶρειν* der Verlust jener Gnadengemeinschaft vgl. B. 6. Das Fruchtbringen bleibt immer nur ein relatives, daher die Reinigung d. i. Beschneidung der Reben zur Absonderung der Wassersköpflinge, in welche sonst die Kraft hineinschlägt. Luth.: „das sind die Bankerte oder Beischläge, die keine Frucht bringen und nicht mehr thun, denn daß sie den Saft verzehren, so die rechten fruchtbaren Reben haben sollten“. Calv.: neque sufficet, nos semel factos fuisse adoptionis participes, nisi D. gratiae suae cursum in nobis prosequatur. Putationis meminit, quia superfluis et noxiis vitiis abundat caro nostra. Wie diese Reinigung geschehe? „Durch die *πειρασμοί*“ sagt unbestimmt Chrys., bestimmter Beng.: per afflictiones internas et externas, Chr.: ausschließlich durch die *χάρις τ. πνεύματος*, die *περιτομή πνεύματος*, also — könnte man denken — durch das innere reinigende Gericht, welches der neue Mensch an dem alten ausübt Gal. 2, 19. Wäre es dann aber nicht eigentlich der *ἀμπελος* selbst, welcher die putatio an seinen Reben ausübte? Daher muß das *καθαίρειν*, ebenso wie das *αἶρειν*, als Akt des Vaters und somit als Thun von außen gefaßt werden, vgl. Luth., Aug.: castigationes Dei sunt emundatoriae, non intersectoriae. Was die Art der Frucht betrifft, so weist 15, 16. allerdings auf die apostol. Amtsfrucht, doch hat ja diese die innere Frucht

des Geistes zur Voraussetzung, daher hier die Früchte überhaupt als die Aeußerungen der inneren Produktionskraft zu denken sind. Gerh.: spiritualis nostra vitis protulit fructus ejusmodi, qui tristitiam mundi ex corde nostro expellunt, terrenorum nos oblivisci faciunt, calorem caritatis nobis infundunt et spiritualiter nos inebriant.

B. 3—6. Dieser Wachsthum und dieses Fruchtbringen unter der Zucht des Vaters erwartet der Herr von den Jüngern. Das von ihnen im Glauben aufgenommene Wort hat sie zwar principiell erneuert Apg. 15, 9. f. zu 13, 10., aber, wie 8, 31. dies fordert, müssen sie darin bleiben (B. 7.), und so muß fortgesetzt die vom Weinstock ausgehende Kraft in sie einströmen — auch die Leiden Schule ihr Werk an ihnen üben. Der B. 4. negativ ausgedrückte Gedanke wird B. 5. positiv wiederholt. *Ποιεῖν οὐδέν* nach dem Context auf christl. und apost. Wirksamkeit zu beschränken; und zwar nicht im synergist. Sinne: „wie der Greis ohne Stab nicht gehen kann“, sondern: „wie der Leib ohne Seele nicht wirken kann“: ein Urtheil über das menschliche Vermögen zum Guten überhaupt liegt zwar nicht direkt darin (Aug.), aber doch vergleichungsweise durch einen Schluß a maj. ad minus (Calov Synops. contr. 101, 3.). — B. 6. Das göttliche Gericht über die, welche nicht mit dem Weinstock in Zusammenhang bleiben, wird wie 3, 18. zunächst als Selbstgericht dargestellt. Die Aorr. drücken das sofort mit jenem nicht in Verbindung bleiben Eintretende aus, Winer 248. Kühner II, 78. In diesen Folgen des Selbstgerichtes ist das Endgericht bedingt, auf welches mit einem auf die Gehenna anspielenden (Hebr. 6, 8.) Bilde hingedeutet wird.

B. 7. 8. Wie auch 14, 3. wird die Wirksamkeit in Chr. Kraft als vermittelt durch die gläubige Richtung auf ihn im Gebet dargestellt. Die Erhörlichkeit des Gebetes wird hier noch ausdrücklicher als dort durch die Gesinnung der Betenden bedingt gedacht (1 Joh. 5, 14.), und daß das Beten hier wie dort als auf das Reich Gottes bezogen zu denken sei, zeigt B. 8. Es wird ein weiterer Antrieb hin-

zugefügt, daß ihre eigene Verherrlichung durch das reichliche Fruchtbringen und ihre rechte Jüngerschaft zugleich des Vaters Verherrlichung sei Matth. 5, 16. Der Nor. ἑδοξάσθη wie B. 6. Das Fut. indic. γενήσεσθε könnte von ἵνα abhängig sehn s. Winer S. 258. (Vulg., Gr., Luth.), oder auch selbstständig stehen (Beza, de W.). Der Dat. ἐμοί statt Gen. drückt mehr die Uebereinstimmung als das Eigenthum aus (Krüger §. 43, 13, 5.).

B. 9. 10. Die Fruchtbarkeit in der Gemeinschaft mit Chr. als Bedingung der Fortdauer des Liebesverhältnisses dargestellt. Der Vergleichungspunkt ist zunächst nur die Innigkeit, erst B. 10. fügt hinzu, daß diese Innigkeit auf der Willenseinheit ruht (8, 29.). Das possess. τῇ ἐμῇ kann, der Parallele zwischen Vater und Sohn gemäß, nicht im pass. Sinne stehen, „die Liebe zu mir“ (Mald., Grot.), sondern nur aktiv „in meiner Liebe“. Wie groß dieser Vorzug, ergiebt sich daraus, daß er selbst in solchem Maaße die Liebe des Vaters genießt. Die Voranstellung von αὐτοῦ dient hier wohl im Gegensatz zu μου dem Nachdruck.

B. 11. Wie bei dem Redeabsatz 16, 33. die Mittheilung des Friedens als Zweck der Rede angegeben wird, so hier die der Freude. Ἐμῇ kann obj. stehen, entweder gaudium vestrum de me oder meum de vobis. Nach der ersteren Fassung „die durch seine Verheißungen erweckte freudige Hoffnung“ (Chrys.), oder „die Freude über Christi irdische Gegenwart, für welche jene Worte gleichsam als Stellvertreter eintreten sollen“ (Grot.), oder „über Christi meritum“ (Bisc.): was hiegegen einzuwenden, liegt nahe — gegen Grot. insbesondere spricht die vorzuziehende VL. ἡ. Nach der zweiten Fassung Aug.: „damit meine Freude in euch sei und damit so die ewig in der Prädestination an euch gehabte Freude vollkommen werde“, Verh.: „daß meine Freude an der Standhaftigkeit eures Glaubens bleibe und eure eigene Freude an diesem Glauben einst vollkommen werde“; Mald., Lampe, Luthardt: „damit ihr der Gegenstand meiner Liebesfreude werdet und ich immer vollkommener der eurigen“. Hiegegen aber, daß das πληρωθῆ bei χάρα ὑμῶν voraussetzt, es sei schon vorher an eine von den Jüngern

befessene Freude zu denken (Men.). Daher ἐμὴ vielmehr aktiv zu nehmen, entweder „die ich genieße“ (Chr., Beng., de W., Men.), oder „die ich in euch gewürkt“ (Calv., de W., Hofm. II. 2. 301.). Für erstere Fassung spricht, daß in ἐμῶν und ἐμὴ eine Verschiedenheit des Eigenthümers angedeutet zu seyn scheint. Dagegen hat die andere für sich die Analogie von ἡ εἶρ. ἡ ἐμὴ 14, 27. 16, 33. und ihre Ungemessenheit sowohl 17, 13. vgl. 16, 24. als hier im Contexte. Erklärt man nämlich „die ich genieße“, so entsteht doch die Frage: sollte Chr. die constant bei ihm vorauszusetzende Seelenstimmung als Freudigkeit bezeichnet haben? Hat nicht vielmehr was Luth. urtheilt: „Daher ist er selten fröhlich gewesen, immer in schweren Gedanken umher gegangen“ (Walch XIII. 422.), beziehungsweise mehr Wahrheit? Daher auch Chr. nach dem Context näher bestimmt „die Freude an dem, woran ich mich freue“, am Kampf, am Seelenheil u. s. w., welches indeß nicht in den Worten liegt, und Beng.: gaudium de perfectione mea ad patrem: von dieser war indeß gerade hier nicht die Rede. Sagen wir daher vielmehr: durch die Verheißungen vorher sowie durch die Mahnungen zur Liebesgemeinschaft mit ihm war ihnen von Christo eine Freudenquelle eröffnet worden, diese von ihm geschenkte Freude sollte die ihrige werden, und zwar eine in die Ewigkeit hinaus sich erhöhende, vgl. das eigenthümliche χαρὰ τοῦ κυρίου Matth. 25, 23. Obwohl nämlich dieser Gebrauch von πληροῦνται ἡ χαρὰ bei Joh. phraseologisch ist (s. zu 3, 29.), so dürfte dennoch hier an die absolute Vollendung in der Ewigkeit zu denken seyn.

B. 12—15. Von der vorher gegebenen Mahnung, mit ihm, dem Scheidenden, im Liebesverhältniß zu bleiben, wird übergegangen zu ihrer Liebe unter einander nach seinem Vorbilde 13, 34. Er nennt sie φίλοι — abermals mit Hervorhebung der Willenseinheit als des Charakteristischen auch in der Freundesliebe 14, 21. Daß nach Röm. 5, 8. 10. es die ἀμαρτωλοί und ἔχθροί sind, für welche er gestorben, steht nicht im Widerspruch, indem auch diese φίλοι nicht aufhören jener Kategorie anzugehören. — B. 15. Es soll

ihnen das Auszeichnende des gegebenen Prädikats zum Bewußtsehn gebracht werden (Luc. 12, 4.), es besteht darin, daß sie das Wort empfangen haben B. 3., daß sie also des Vertrauens gewürdigt worden, die Liebesabsichten Gottes mit den Menschen zu kennen. Der Knecht nämlich versteht sein eigenes ihm aufgegebenes Thun nicht Röm. 7, 15., aber auch nicht das des Herrn. Πάντα scheint in Widerspruch mit 16, 12. zu stehen. Theod. Mopsf. daher: οὐδὲν ἀλλότριον φθέγγεται, ἀλλ' ἢ τὰ τ. πατρός. Besser läßt sich sagen, daß ja der Geist nur die schon gehörte Wahrheit verinnerte und vertiefte (de W., Luthardt), wie Chr. nach 17, 4. 6. 26. ihnen die Offenbarung bereits gegeben hat und B. 26. doch noch ein γνωρίσω in Aussicht gestellt wird. Wird nicht aber noch genauer nach 8, 26. zu sagen sehn: das, was Chr. vom Vater hört, hört er eben nur, um es selbst zu offenbaren?

B. 16. Dieses Jüngerverhältniß sollen sie als Gnaden-erweisung erkennen, denn von ihm ist es gestiftet. Da B. 19. ἐκ τ. κόσμου zu dem ἐξελεξάμην hinzutritt, so scheint nicht von der Apostelwahl die Rede zu sehn, sondern im paulin. Sinne von der Erwählung zum Reich (Chrys., Apollinar., Aug., Hofm.). Dennoch spricht für die Apostelwahl 6, 70. 13, 18., ferner, daß schon B. 15. auf die an sie geschene Offenbarung Bezug genommen wird und sofort sich die Rede auf ihr Auftreten in der Welt richtet. So ist denn also ἐκ τ. κόσμου dort gegensätzlich hinzugefügt und konnte dies geschehen, insofern die Auswahl zum Apostolat die Erwählung zum Reich Gottes in sich schloß. Auch dürfte ἐπάγειν von dem Hinausgehen in das Missionsfeld zu verstehen sehn. Man will zwar darunter „den thätigen Wandel“ verstehen, die dafür angeführten Stellen, wo der Imp. ἔπαγε im Sinne von age gebraucht wird Matth. 5, 22. u. a., sind indeß dafür nicht beweisend. Endlich läßt sich das καρπὸς μένων beim Vergleich von 4, 36. nicht wohl anders verstehen als von der apostol. Erntefrucht, welche ins ewige Leben hinein reicht. — Kap. 15, 13. war die Kraft der im Abhängigkeitsbewußtsehn vom Erlöser gethanen Gebete als Grund für

die segensreiche apostolische Wirkksamkeit angegeben: hier würde — wollte man das zweite *ἵνα* von dem ersten abhängig denken — das entgegengesetzte Verhältniß ausgesprochen werden, die Gebetserhörung würde als Frucht treuer Wirkksamkeit verheißen (Chryf., Cr., Men.). Richtiger wird man daher *ἵνα* dem ersten coordiniren: jenes Fruchtbringen ist die thatsächliche Gebetserhörung.

B. 17—21. Jener Liebesgeist ist der christl. Gemeinde desto unentbehrlicher, da von Seiten der Welt nur der Haß ihrer wartet: eben dieses ist aber auch das Zeichen, daß sie einem andern als dem Weltgeiste angehören (7, 7.). — *Ταῦτα* wie B. 11. 16, 1. 33. 17, 13. auf das Vorhergehende zu beziehen, nämlich auf den Hauptgedanken B. 12. *Πρῶτον ἑμῶν*, der Sup. schließt den Comp. mit ein Winer 218. Der Vorgang des Meisters muß dem Schüler sein eigenes Schicksal erträglicher machen. — B. 20. Der Spruch aus 13, 16. hier mit gleicher Anwendung wie Mtth. 10, 24. — Das hypothetische *εἰ* stellt die zwei möglichen Fälle des Verhaltens gegen den Meister und damit auch gegen die Jünger auf: welcher von beiden eintreten werde, spricht B. 21. aus. — B. 21. Nicht in ihnen selbst wird der Grund dieses Gegensatzes ruhen, sondern in der Feindschaft gegen das von ihnen aufgenommene Princip Christi, und dieses wird nur gehaßt, insofern der darin wirkende Vater nicht erkannt wird 8, 19. 16, 3.

B. 22—25. Uebergang: und diese Verblendung, wie groß sie ist, ist eine verschuldete. *Ἠλθον*, das Auftreten spricht nur die Vorbedingung des *λαλεῖν* und *ἔργα ποιεῖν* aus. Diese zwei überzeugungskräftigen Manifestationen Jesu (14, 10.) hätten sie von seiner göttlichen Sendung überzeugen müssen, wäre die Empfänglichkeit für Göttliches bei ihnen gewesen: wäre J. ohne dieselben gekommen, so hätte ihr Unglaube einen „Vorwand“ gehabt. Nun aber haftet daran die Schuld und zwar desto größere, da sie in J. Wort und Werk zugleich den Vater gehaßt haben. Auch hier also der Kanon von 9, 41., daß das Maas der Schuld im Verhältniß der Befähigung zur Erkenntniß steht. Calv.: *respondet se boni et fidi doctoris officio perfunctum esse,*

sed sine profectu, quia eos malitia ad sanam mentem redire non passa sit, so Gr., Bull., Hunnius, Gerh., Grot. Von dem Einwurfe de W.'s gegen die gewöhnliche Fassung: „wäre es die Sünde des Unglaubens, so hätte der ganze Satz keine Bedeutung, denn es versteht sich von selbst, daß wenn J. nicht gekommen wäre und gelehrt hätte, sie nicht hätten durch Unglauben sündigen können,“ wird obige Erkl. nicht getroffen. Nicht von der Sünde, sondern von der Schuld des Unglaubens ist die Rede. Nach de W. soll nicht sowohl vom Haß gegen Christum, als vielmehr gegen „die göttliche Sache“ überhaupt die Rede und somit der Gedanke ausgedrückt seyn, daß ohne die Erscheinung und Lehre J., welche ihnen die Augen hätte öffnen können, eine solche Unwissenheit des Vaters, ein solcher Haß gegen J. und seine Jünger einen Vorwand, nämlich den der Blindheit gehabt hätte: allein wäre denn auch ohne die Erscheinung Chr. ein solcher Gegensatz gegen „die göttliche Sache“ möglich gewesen? Wäre es ohne die Erscheinung des absolut Guten zu einem solchen Grade der Verschuldung mit ihnen gekommen? vgl. Brenz. Ferner: spricht doch de W. selbst aus, daß das B. 24. von den Werken Gesagte parallel ist, läge nun der Nachdruck auf der von J. gegebenen Belehrung über das Göttliche, würde nicht dieser Ausspruch überflüssig seyn? — Noch weniger läßt sich die Erkl. Aug.'s rechtfertigen, nach welchem *ἀμαρτία* in specie die Sünde des Unglaubens seyn soll: hoc est pecc., quo tenentur cuncta pecc., quod unusquisque, si non habeat, dimittuntur ei cuncta pecc. So Zw., Luth., Jansen, auch Stier, Besser, Luthardt. Der Letztere „wenn von Sünde schlechthin die Rede ist, so ist es die Sünde des Unglaubens nach dem ganzen Joh. Ev.“ Aber nur auf 16, 9. ließe sich hiefür verweisen; dagegen aber vgl. 1, 29. 8, 21. 34. 9, 41. Welche Bedeutung sollte auch im pragmatischen Zusammenhange der St. der Satz haben: „wäre ich nicht erschienen, so wäre ihnen dies besser gewesen, da ihnen die Sünde erspart worden wäre, welche alle andern unvergeblich macht“? Unter denen, welche die St. so erklärten, wurde dann auch die Frage über die

Schuld oder Schuldlosigkeit derjenigen Heiden behandelt, zu denen Chr. nicht „gekomen und nicht geredet“. Während von Stier hieraus die Schuldlosigkeit gefolgert wird und auch der h. Bernhard ep. 77. aus dem *αὐτοῖς* folgert, es genüge zur Verdammniß nicht das Vorhandenseyn der Predigt, sie müsse auch an die Betreffenden erschollen seyn, gesteht Aug. nur die *excusatio* d. i. *πρόφασις* und insofern *mitiores poenas* zu und nach Chr. und Mel. soll auch diese Milderung nicht gelten, da *ἐλάλησαν* sich nicht bloß auf die Offenbarung vor den Juden beziehe, sondern auf die *universalis revelatio facta ab initio mundi*. — B. 25. Auch hier wie 13, 18. die Tröstung mit dem göttlichen Verhängniß Ps. 69, 4. *Νόμος αὐτῶν* s. zu 8, 17.

B. 26. 27. Aber siegreich wird diesem Hasse der Paraklet entgentreten. Im pragmatischen Interesse wird derselbe als Geist der Wahrheit und als der aus Gott bezeichnet. Der, welcher ihn sendet, war nach 14, 16. der Vater und zwar auf Bitten des Sohnes; hier ist es der Sohn selbst, der Vater aber der, in welchem er seinen Ursprung hat. Nach der alten Kirche geht dieses *ἐκπορεύεσθαι* auf den Wesensursprung des *πνεῦμα* innerhalb des trinitarischen Verhältnisses (s. zu 5, 19.), demnach von der griech. Kirche gelehrt wurde *διὰ τ. υἱοῦ, ἐκ τ. πατρὸς ἐκπορεύεται τ. πν.* (Damascen. de fide orthod. 1, 12.). Die latein. Kirche dagegen, indem sie das Wesendetwerden vom Vater und dem Sohne auch auf das Ausgehen überträgt, glaubte das *filioque* hinzufügen zu dürfen (Verh. loci I. 127.). Ob das *ἐκπορ.* als zeitlose metaph. Verhältnißbestimmung zu fassen sei, wie die luth. Gr. (mit Ausnahme Weniger) und auch noch Olsh., Lücke, B.-Gr. annimmt, oder dem *πέμπειν* parallel historisch (Beza, Cocc., Lampe, Hofm.), kann allerdings fraglich seyn. Weder die Argumente von Verh. für, noch die von Lampe dagegen geben eine sichere Entscheidung (Twisten, Dogmatik II, 241.). Ebenso kann zweifelhaft seyn, ob das Zeugniß des Geistes von dem durch die Jünger zu unterscheiden sei — jenes das Zeugniß durch Wunder, besonders das Pfingstwunder, die Befehrung der Massen u. s. w. (so

Theod. Mops., Gerh., Grot. u. d. m.), dieses das Zeugniß durch das Wort. Allein nicht auf den Gegensatz von Werk und Wort, oder von Zeugniß in den Hörern und in den Lehrern ist die Rede, sondern vom Zeugniß Gottes und der Menschen. Nun sind aber diese für jenes das Organ, daher es scheint, daß beide Zeugnisse als coordinirt zu denken seien, wie dies auch Apg. 5, 32. 15, 28. der Fall; so Aug.: dabit vobis fiduciam test. perhibendi caritas dei diffusa in cordibus vestris per sp. s., Luth.: von Wort und Werk in und durch die App. gethan, Lücke, de W., Hofm. Wenn jedoch die Befähigung zum Zeugniß der App. ausdrücklich durch das $\alpha\pi' \alpha\rho\chi\eta\varsigma$ motivirt wird, wozu vgl. Apg. 1, 21., sollte nicht richtiger an den Unterschied des test. divinum durch die Kraft des göttlichen Wortes (vgl. das $\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\gamma\chi\epsilon\iota\nu$ 16, 8.) und das test. historicum durch die Glaubwürdigkeit des historischen Zeugnisses gedacht werden?

K a p i t e l X V I .

- 1) Die Verfolgung der Jünger in der Welt B. 1—4. 2) Ihr Sieg über die Welt durch den Geist B. 5—28. 3) Ihre Glaubensprüfung in der nächsten Zukunft B. 29—33.

B. 1—4. *Ταῦτα* zurückweisend auf 18—25., s. zu 15, 17. *Ἀποσυν.* s. zu 9, 22. *Ἄλλ'* immo. *Λατρεία* insbesondere der Cultus nach seinem Hauptstück dem Opfer Röm. 12, 1. Nur von jüd. Verfolgung ist die Rede — nicht zufolge der antijüd. Tendenz des Ev., sondern weil sich der Blick zunächst auf das richtet, was unmittelbar nach Chr. Scheiden eintreten wird. — B. 4. *Ἄλλά*, Lücke, de W. „obwohl es nicht anders zu erwarten ist,“ Mey. steht es als abbrechend an, besser dürfte es sich erklären, wenn man den Nachdruck auf den angegebenen Zweck legt: „aber — so wenig will ich euch hiemit schrecken, daß ich es euch nur gesagt habe u. s. w.“ (Chr., Gerh.). — In den Worten *ταῦτα δὲ κτλ.* ist die Erkl. des Causalsatzes schwierig: wie man ihn auch fassen mag, behält er etwas von dem schwebenden, mehr andeutenden joh. Charakter. Am wenigsten wäre dies der Fall, wenn der Sinn wäre: „so daß ich euch trösten konnte“ (Aug., Mald., Pisc., Lücke, de W.). Aber gerade während seiner Erdenzeit bedurften sie dieses Trostes in den Verfolgungen nicht. Liegt nun darin: „es wäre unnöthig gewesen, euch davon zu sagen, da der Welthass mich allein traf“ (Chryf., Luth., Grot., Mey.)? Dann ist der eigentliche Gedanke kaum angedeutet. Dasselbe ist der Fall, wenn mit Cr., Calv. erklärt wird: „während meiner sinnlichen Gegenwart waret ihr nämlich noch zu schwach, dergleichen zu ertragen.“ Weiter wird diese Erkl. durch den Zusatz von Beng. geführt: *jam per*

promissionem sp. s. munitis apertius ea de re loquitur. Wir möchten statt dessen sagen: jam deinceps spiritus ope roborandis apertius loquar. Auf eine solche Gedankenverbindung scheint uns B. 5. hinzudeuten. Auch hie- durch ermäßigt sich das Bedenken, daß doch schon Matth. 5. und 10. Verfolgungen vorhergesagt werden. Schon Buc., Mald. machen hier das offene Zugeständniß, daß jene Voraussetzungen Matth. 10, 17. 18. wahrscheinlich in die Zeit der letzten Reden J. fallen. Mag indeß Chr. auch in der Bergpredigt und proleptisch selbst Matth. 10. von Verfolgungen gesprochen haben: dies waren doch nur vereinzelte Aussprüche über eine damals noch ferne Zukunft, hier aber hat er B. 1—4. 15, 18—21. ausdrücklicher den principiellen Charakter der Stellung ausgesprochen, welche die Welt gegen sie einnehmen werde und zwar sofort nach seinem Hintritt. Wer wollte nun gerade bei diesem Ev. den Ausdruck so premiren, als ob damit jede frühere Erwähnung von Verfolgungen ausgeschlossen würde? Wer würde bei einem andern Schriftsteller nicht glauben, daß ein Ausspruch wie 12, 37. von einem fast ausnahmslosen Unglauben der Juden spreche, und doch folgt B. 42., daß πολλοί und selbst unter den Oberen gläubig geworden. Vgl. die Ungenauigkeiten in B. 5. 10.

B. 5—7. Das οὐδεὶς κτλ. steht dem Wortlaut nach in Widerspruch mit 13, 36. vgl. 14, 5. Aber die Meinung, die der Ev. in diesen Worten angedeutet, geht auch über ein Fragen dem bloßen Wortlaut nach hinaus. Er sieht die Jünger, anstatt sich in den Gedanken zu versenken, daß er zum Vater gehe, mit dem stummen Ausdrucke der Trauer um sich her stehen: so erkennt daher hier die Auslegung einstimmig mehr, als eigentlich in den Worten ausgedrückt ist, als Sinn an. Calv.: audito meo discessu expavescitis, neque enim reputatis, quo discedam vel in quem finem, Luth.: „darum solltet ihr nicht also fragen: was die Straße sei, sondern wozu und warum ich hinweg gehe.“ — B. 7. Ἀλλὰ λέγω κτλ. Grot.: attentionem et fidem excitat. Der Hingang war für ihn selbst erfreulich 14, 28., für sie segensreich, denn erst der Ber-

klärte konnte geistig wieder zu ihnen kommen, s. zu 14, 16. 7, 39. Aug.: si alimenta tenera, quibus vos alui, non subtraxero, solidum cibum non esurietis.

V. 8—11. Von der μαρτυρία des πν. ist, wie schon 15, 26. aussprach, der Sieg über die Welt zu erwarten. Dieser wird hier ἐλέγχος genannt, denn es ist von einer sich an den Gewissen bewährenden Ueberführung die Rede. Diese kann nun die Anerkennung bewürken, oder auch die Verstockung, ebenso wie jenes ἐλέγχειν τοὺς ἀντιλέγοντας Tit. 1, 9.* Die herrschende kirchliche Ansicht erkennt hier nur das Strafamt des h. Geistes an (vgl. die Uebers. Luth.'s) wie auch neuerlich Wegel über d. St. in der luth. Zeitschrift 1856. S. 624. Einige dagegen nehmen bei diesem ἐλέγχειν den doppelseitigen Erfolg an (Calv., Pisc., Lampe, Beng., Mey., Hofm.), insofern im κόσμος ja auch diejenigen mit enthalten sind, welche zum Glauben kommen (17, 9. 20.). Daß allerdings die Wirkung dieser μαρτυρία nicht bloß als eine verstockende zu denken sei, dafür sprechen insbesondere die in Folge der Sendung des Geistes verheißenen umfassenderen Erfolge der App. 14, 12. und auch 15, 26. 27.; wohin denn auch die Aussprüche gehören, worin diese Wirkungen von der Erhöhung Chr. abhängig gemacht werden 12, 33. Wir erklären daher dieses ἐλέγξει von den theils bekehrenden theils verstockenden Eindrücken der Thatsachen der Heilsgeschichte von der Auferstehung Christi an (s. zu 8, 28.), worunter auch die μαρτυρία 15, 26. 27. mit zu begreifen ist.

Die drei Objekte des ἐλέγχος mit Wiederholung der Präp. und des καί, insofern sie Begriffe von verschiedenem Gehalt; vermöge ihrer Coordination müssen sie indeß doch auch in Beziehung zu einander stehen. — Zunächst bietet sich die Vermuthung dar, daß die drei Themata auf die drei Subjekte zu beziehen, welche in den drei εἰδικῶς (specialisirend) zu fassenden Sätzen mit ὅτι „insofern“ enthalten sind: die Sünde auf den κόσμος, die δικ. auf Christum,

*) Das ἐλέγχειν 1. Kor 14, 24., auf welches man sich nach Calv.'s Vorgang für die Ved. „bekehren“ beruft, hat auch dort die Ved. „von der Sünde überführen“, wie das ἀνακρίνεται zeigt.

die *κρίσις* auf den *ἄρχων τ. κ.* und nur hinsichtlich der *δικ.* kann dies Schwierigkeit machen. *Δικαιοσύνη* müßte dann die Schuldlosigkeit Christi bezeichnen, von welcher der Geist in Folge der Thatsache seiner siegreichen Auferstehung und der an dieselbe sich anschließenden Wirkungen überzeugen wird; ähnlich wäre dann das *ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι* in der St. 1 Tim. 3, 16., so Chrys., Beza, Mald., Beng., Neander, Lücke, de W., Mey, und was namentlich hiesfür spricht ist das Prädikat *ὁ δίκαιος*, welches Chr. bei Joh. führt 1 Joh. 2, 29. 3, 7. 10. Wie aber wäre dann der specificirende oder auch ätiolog. Satz zu fassen? Am besten nach Mey.: „daß ich verherrlicht und in die unsichtbare Welt versetzt worden“ — wobei die Wahl des Ausdrucks durch die Rücksicht auf den Trennungsschmerz der Jünger bestimmt seyn soll. Was uns jedoch abhält, dieser Fassung beizutreten, ist namentlich der Mangel eines *μου* bei *δικαιοσύνης*: bewegt dieser nicht, bei *δικ.* dasselbe Subj. vorauszusetzen wie bei *ἀμαρτία* und bei *κρίσις*, also den *κόσμος* (der *ἄρχων τ. κ.* begreift nämlich den *κόσμος* selbst mit in sich)? Von Chr., Aug., Gr., Calv., Luth., auch von v. Gerlach, Stier ist nun *δικ.* im paulin. Sinne von der Gerechtigkeit aus dem Glauben verstanden und hiemit allerdings eine noch enger Beziehung der Themata unter einander gewonnen worden: zuerst die Ueberzeugung von der Sünde überhaupt, „welche im Unglauben an Chr. ihre Wurzel hat, und ohne ihn nicht vergeben werden kann“, sodann von der Quelle der Rechtfertigung, zuletzt von dem dadurch zu erlangenden Siege über das Unrecht Satans an die Menschheit. Allein diese Auslegung läßt unberücksichtigt, daß bei den App. verschiedene, auf verschiedenen Centralbegriffen ruhende, Lehtropen anzuerkennen sind: wie bei B. der Centralbegriff die *δικαιοσύνη* ist (S. 17.), so bei Joh. die *ζωή*. Wird nun *δικ.* nach dem sonstigen joh. Sprachgebr. erklärt (1 Joh. 2, 29. 3, 7. 10.) als „Rechtbeschaffenheit, sittliche Reinheit“, so ergiebt sich ein der *ζωή* verwandter Begriff. Daß diese nur in Christo zu finden — das ist dann der Gedanke — davon soll der Geist die Welt überführen, indem Chr. zum Vater geht und sie leiblich ihn nicht mehr sehen, d. i. indem durch seine Erhöhung

die Geistesmittheilung erfolgt s. zu 14, 16. 7, 39. und er hinfort statt leiblich geistig von ihnen gesehen wird, Gl. ord.: non videbitis me sc. talem, qualem modo videtis. Die Berechtigung, diesen positiven Gegensatz hinzuzudenken, liegt in 14, 19. und in jenem joh. Redecharakter, nach welchem, wie dies bei B. 5. einstimmig anerkannt wurde, der Gedanke mehr angedeutet als ausgesprochen wird. Apollinar.: τὴν ἐν τοῖς πιστεύουσι δικαιοσύνην ἐδείκνυ, καὶ ταύτην οὐχ ἑτέρου τινὸς ἕνεκα πλὴν τῆς ἀνόδου τοῦ Χριστοῦ. Τοῦτο γὰρ τοὺς ἀνθρώπους ἐδικαίωσε, τὸ σάρκα ἐξ ἡμῶν καὶ εἶδος ἀνθρώπινον ἐπιβῆναι θρόνου οὐρανοῦ καὶ καθεσθῆναι παρὰ Πατρὶ καὶ τῶν ὀφθαλμῶν ἄνω τῶν ἀνθρωπίνων γένεσθαι. Dlsch.: „der Geist überzeugt, wie der zwar leiblich unanschaulbare Erlöser doch unsichtbar würrt und das innere Leben vollendet.“ Die ἀμ. wird dann nicht sowohl von der Sünde als von der Sündenschuld zu verstehen sein, welche in Folge ihres Unglaubens ἀσύγνωστος bleibt (9, 41.). Der Sieg aber über den Weltfürsten und damit über die Welt (12, 31. 16, 33.) liegt eben in der durch Chr. vermittelten δικ.

B. 12—15. Uebermals neigt sich die Rede zum Schluß, welcher nur durch die Zwischenreden der Jünger aufgehalten wird. Βασιάζειν „einer Sache gewachsen sein“ bei Epiktet. Die Wahrheiten, welche er noch nicht mitzutheilen vermag, müssen die tieferen sein, welche ein reicheres Maas religiöser Erfahrung erfordern. — Statt Seiner wird der Geist eintreten und sie — nicht wie Luth. hat „in alle“, sondern in die gesammte Wahrheit führen: εἰς τ. ἅλ. πᾶσαν nach AB. Orig., wogegen nach BC, Uebersf., Tischend. ἐν τ. ἅλ. πάση. Ist hiemit die Verkündigung neuer Wahrheiten gemeint? So das kath. Dogma von der Tradition: die deutlichere Einsicht in das Mysterium der Trinität, in die kirchl. Hierarchie, die Anrufung der Märtyrer u. a., s. Gerh. Expos. fidei cath. I, 379., auch Men.: „da wir den mündlichen Unterricht der App. nicht vollständig in ihren Briefen besitzen“. Dagegen schon kath. Interpreten, Thom. Aquin. lect. in Joh. c. 16.: non nova fidei mysteria sed novo tantum (sc. altiori) modo

docebit, Jansen, und Aug. wenigstens: cum Chr. ipse ea tacuerit, quis nostrum dicat: illa vel illa sunt. Nach 15, 15. 14, 26. will nun die ältere protest. Auslegung, desgl. Lücke, de B. nur an „Entwickelungen und Anwendungen“ gedacht wissen, und als solche wurde dann von der Hegelschen Schule die gesammte kirchliche Lehrentwicklung bis in die Gegenwart angesehen. Die letztere Ausdehnung erweist sich als contextwidrig. Allerdings müssen die den apost. Jüngern gegebenen Verheißungen, auch die der Bergpr. und in Matth. 10., eine Anwendung auch auf die Jünger überhaupt zulassen, doch nur beziehungsweise, wie auch, was Hofm. II. 2. 245f. ausspricht, doch nur hierauf hinauskommt. Hier nun sind die angeordneten Subjekte keine Anderen als jene *μαρτυροὺς ἀπ' ἀρχῆς* 15, 27., jene, von denen 17, 18. gilt, für die er 17, 9. zunächst betet und danach erst B. 20. für die Anderen, die, welche jetzt um ihn herstanden. Was dagegen die erstere Bestimmung anlangt, so findet freilich der Eine noch den Faden des Zusammenhanges mit einem Princip, wo der Andere ihn nicht anerkennt. Wo der ältere Katholicismus in seiner kirchl. Tradition *novae doctrinae* zugegeben hatte, mußte der neuere sie aus dem ursprünglich christlichen Princip zu entwickeln; wo der Rationalismus bei B. neue die einfache Lehre J. adulterirende commenta fand, zeigt die jetzige biblische Theologie, daß für keine der paulin. Lehren die Anknüpfungspunkte in den Evv. fehlen. Auf wirkliche nova scheint das *τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ* hinzuweisen und doch werden darunter vorzüglich die, auf ev. Voraussetzungen ruhenden, eschatol. Eröffnungen zu verstehen sein, wie sie in der Apokal., in den Briefen an die Thess., Röm. 11, 25. 1 Tim. 4, 1. vorliegen, schon Albertus M.: non solum futura in tempore, sed magis aeterna, ad quorum amorem inflammabunt. Principiell Neues wird ausdrücklich von diesen Belehrungen des Geistes ausgeschlossen durch das *ἀπ' ἑαυτοῦ*, und wird im Gegentheil durch das *ὅσα ἂν ἀκούσῃ* die Continuität seiner Belehrung mit der durch den Geist gegebenen ausgesprochen. — Dem

letzten Principe nach geht aber auch diese Offenbarung auf den Vater zurück (V. 15.).

V. 16—22. Bei dem verheißenen Wiedersehen an das bei der Auferstehung zu denken, wird hier noch näher gelegt als bei 14, 18., nämlich durch die in dem *πάλιν μικρόν* angedeutete Kürze des Zeitmaßes und durch die damit verbundene Freude, s. jedoch zu 14, 18. — Was den Jüngern in den Worten besonders undeutlich erschien, war, wie V. 18. zeigt, das *μικρόν*. Bei dem *οὐ θεωρεῖτέ με* mögen nun Einige — sie stritten ja nämlich unter sich — wohl an sein Scheiden durch den Tod gedacht haben, bei dem *ὕψεσθέ με* dachten sie, wie 14, 22. zeigt, an die Erscheinung zum mess. Weltgericht: daß er nun, wenn dieses sofort nach dem Tode eintreten sollte, erst den Tod erleiden müßte, erschien ihnen befremdend. — V. 19. Das *μικρόν* wird zwar nicht erklärt, aber so charakterisirt, daß es ihnen beim Eintritt der Sache wohl verständlich wurde, Luth.: „der Welt Freude und euer Weinen wird es euch wohl lehren verstehen, was mit dem „über ein Kleines“ gemeint sei.“ Der Schmerz der Kreisenden auch im A. T. ein stärker, ein zur Freude führender Schmerz Jes. 26, 17. 66, 7.: in lebendigen Contrast ist hiemit gestellt das mütterliche Hochgefühl, einen Menschen an das Tageslicht geboren zu haben, ein Hochgefühl, bei welchem selbst die Erinnerung an das Leid verschwindet. So erscheinen also J. auch die Empfindungen eines Mutterherzens in Israel nicht fremd! Hiernach ergiebt sich also als Grundgedanke: wie bei der Kreisenden Mutter wird auch bei euch aus dem Schmerz die Freude geboren werden. Freilich entspricht sich dann Gleichniß und Anwendung nicht genau. Bei den Jüngern hat sich zwar der Gegenstand ihres Schmerzes in einen Gegenstand ihrer Freude verwandelt, ihre Freude — kann man sagen — ist der Lohn ihrer Schmerzen gewesen, doch ist sie nicht aus dem Schmerz geboren worden. Bei der sinnigen Art der joh. Reden Christi möchte man eine noch strengere Parallele erwarten; diesem Bedürfniß wird nicht abgeholfen, wenn das Gleichniß von der Gebärenden auf Chr. selbst

bezogen und allegorisch gedeutet wird, Apollinar., Ehrhfs., auch Besser: „aus dem Todesschmerz Chr. kommt der Auferstandene als ein neuer Mensch hervor und wurde dergestalt eben so sehr Ursach ihrer Freude, als vorher ihres Schmerzes.“ Dlsb., v. Gerlach: „aus dem Geburtsschmerze Chr. ging eine neue Menschheit hervor in seiner Auferstehung.“ Concinn wird die Anwendung erst, wenn der Schmerz nach B. 22. als Schmerz der Jünger gedacht und als eine Art Wiedergeburt zur Freude angesehen werden kann. Nun lag ja aber auch in jener Trauer über den Hintritt Chr. das Abstreifen ihrer geistigen Unmündigkeit und die Nöthigung zur Vertiefung in sich selbst (S. 226.), diese aber war die Bedingung zur Aufnahme des verklärten Chr. in ihre Seele. Derselbe Gedanke — doch auch seiner positiven Seite nach auf den subj. psychol. Boden versetzt bei de W.: „der lebendige Chr. ist ein Kind der subj. Produktivität der Jünger.“ — Die aus diesem Schmerz geborene Freude ist unvergänglich, denn es ist die Freude über die Einwohnung Christi in den Gläubigen.

B. 23. 24. Auf diesem Eingeborenwerden Christi in die Gläubigen ruhen dann auch die schon 14, 13. 14. gegebenen Verheißungen. „So lange die Vermittelung ihres Verhältnisses zu Gott noch erst im Werden war, so lange war auch ihr Beten noch erst auf dem Wege, die Bethätigung ihres in Chr. vermittelten Verhältnisses zu Gott zu werden“ (Hofm. II. 2, 333.).

B. 25—28. Dieses *ἐν παρομιαις* nimmt zwar den Ausgang von den vorangegangenen Gleichnißreden, schwerlich ist indeß das *ταῦτα* bloß auf diese zu beschränken; der Gegensatz läßt jedenfalls darauf schließen, daß ihm eine weitere Ausdehnung auf den vorzugsweise affkommodativen Charakter dieser letzten Reden zu geben sei. — B. 26. 27. f. zu 14, 16.

B. 29. 30. Abermals ein unerfindbares Mißverständnis der Jünger. Aug.: illi usque adeo non intelligunt, ut nec saltem se intelligere intelligent. Da B. 27. 28. ein schlichter Ausspruch, so meinen sie hiemit schon die Ver-

heißung B. 25. erfüllt und weil er B. 19. ihrer Frage zuvorgekommen, schließen sie, daß er sie innerlich durchschaue. Indem sie nun hieran ihren Glauben an ihn stärken (s. zu 2, 11.), meinen sie auch um so mehr, das Lob Christi B. 27. sich aneignen zu dürfen.

B. 31—33. Das ἄρτι macht wahrscheinlicher, daß in den Worten ein Zugeständniß liegt, als daß es fragend sei. — Σκορπίζεσθαι wie die Herde vor dem Wolf 10, 12. Eine Gemeinde war es aber noch nicht, die damals zerstreut wurde, sondern nur ein Jüngerkreis. — Ταῦτα hier der Zweck aller dieser letzten Reden, Luth.: „das ist die Leze gegeben und die Hand geschlossen zu guter Nacht.“ — Ἐν ἐμοῖ — ἐν τῷ κ., die erstere Sphäre ist die innere des Bewußtseins, die andere dagegen, wie Θλίψις zeigt, die äußere Lebenssphäre. Das ἐν wie sonst in dem εἶναι ἐν Χριστῷ auf Grund der Anschauung von der im Gleichniß vom Weinstocke dargestellten Lebensgemeinschaft mit Christo, wogegen Luth. auf das λελάληκα sich stützend: „darum ist solches „in mir Frieden haben“ nichts Anderes, denn das „wer sein Wort im Herzen hat, der wird fest und unerschrocken.“ Gerh., Lampe erklären das ἐν 1) in ihn eingepflanzt, 2) durch ihn als Vermittler, es wäre als drittes hinzuzufügen, was hievon die Folge — „die göttliche Ruhe im Kampfe“ (Meand.). — Νενίκηκα τ. κόσμον identisch mit dem Siege über den Fürsten der Welt 12, 31. 14, 30(?). 1 Joh. 3, 8. Kol. 2, 15. So spricht sich also allgemeiner gefaßt das Bewußtsein einer von ihm ausgegangenen siegreichen Macht aus über die Versuche der Welt zum Sturze seines Reiches. Worin diese siegreiche Macht nach Joh. begründet sei, hat der joh. Lehrbegriff darzustellen. Worin sie sich gegenüber den Θλίψεις bewähre, spricht 1 Joh. 5, 4. 4, 4., bei B. Röm. 8, 37. aus: in der aus dem Bewußtsein der Erlösung quellenden Zuversicht des endlichen Sieges des Gottesreichs. Calv.: si dubio eventu pugnandum sit, mox concidet totum nostrum studium. Aug.: non vicisset Chr. mundum, si ejus membra vinceret mundus.

Kapitel XVII.

- 1) Das Gebet des Erlösers für sich selbst B. 1—8. 2) Das Gebet für die Jünger B. 6—19. 3) Das Gebet für die Gesammtheit der Gläubigen B. 20—26. *

Vgl. Schmieder das hohepriesterl. Gebet in 24 Betrachtungen 1848. Wie bei andern Veranlassungen (12, 27. Matth. 11, 25.) giebt das bewegte Gemüth des Erlösers sich in einem Gebete einen Ausdruck, welches anhebend mit dem Blick auf sich selbst sich erweitert zum Blick auf die Jünger und die ganze gläubige Welt — von dem, was sie werden soll in der Zeit, bis zu ihrem letzten Ausgang in der Ewigkeit. Theils als Vorbereitung zu dem Opfertode (B. 19.), theils als Fürbitte führt das Gebet den Namen *oratio sacerdotalis*, denn in *intercessio* und *expiatio* besteht das Amt des Hohenpriesters. — Chr. betet laut vor seinen Jüngern. Wie er sie bei diesem Gebet in sein Bewußtseyn aufgenommen, so betet er auch in ihrem Interesse (B. 13.), zu ihrer Erhebung und ihrem Troste, Aug.: *tanti magistri non solum sermocinatio ad ipsos, sed etiam oratio pro ipsis discipulorum est aedificatio*. Vgl. zu 11, 42. Die Gehobenheit der Seelenstimmung giebt sich auch darin zu erkennen, daß der Betende proleptisch gleichsam schon aus der Welt heraus versetzt spricht, B. 11. Während von Bretschneider Probab. S. 35. unter Bestimmung von Strauß das Gebet als eine *oratio frigida, dogmatica, metaphysica* bezeichnet wurde, wird von Luth. darüber geurtheilt: „Es ist fürwahr aus der Maassen ein heftig herzlich Gebet, darinnen er den Abgrund seines Herzens beide gegen uns und seinen Vater eröffnet und ganz heraus schüttet“, und von Spener wird uns berichtet

(Canstein, Speners Leben S. 146.), daß derselbe „nie-
 mals über dieses Kap. habe predigen wollen, mit Bezeu-
 gen, daß desselbigen rechter Verstand auch das Maaß des
 Glaubens übersteige, so der Herr den Seinigen auf ihrer
 Wallfahrt pflege mitzuthheilen.“ — Wie aber konnte — dies
 ist die seit Bretschn. vielfach wiederholte Frage — wenn
 die Scenē in Gethsemane historischen Charakter haben soll,
 einem Gebet aus so tief beruhigter und siegesfroher Gewiß-
 heit sobald nachher eine solche Seelenangst und solches
 Schwanken folgen? Noch zuletzt wird dieses Bedenken mit
 allem Nachdruck ausgesprochen von Baur (Zeller Zeit-
 schrift 1854. S. 224.): „Nicht bloß welchen Wechsel der
 Stimmung, sondern auch welchen geringen Grad von Selbst-
 kenntniß müßte man in J. voraussetzen, wenn er so kurze
 Zeit nach jenem siegesgewissen und siegesfreudigen *ἐγὼ νε-
 νίκηκα τὸν κόσμον* zu seinen Jüngern hätte sagen müssen
περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου? Mag man dies
 noch so oft für möglich halten, es wird dies doch Niemand
 im Ernst glauben, dem nicht seine dogmatischen Vorurtheile
 lieber sind, als die einfache natürliche Wahrheit der evange-
 lischen Geschichte.“ Dagegen aber ist zu fragen: klingt nicht
 auch deutlich genug jenes *νενίκηκα* in der Abendmahls-
 einsetzung bei den Synoptikern hindurch, und da er
 in dem Abendmahl seinen Opfertod zum Unterpfande des
 neuen Bundes, zum Gnadennittel der Sündenvergebung
 einsetzt: ist es etwa begreiflicher, wenn wir hinterher in
 Gethsemane die Bitte um die Abwehr dieses Kelches hören?
 Wenn wir den, welcher in solcher Siegesgewißheit mit einem
 „ich bin's“ seinen Häschern entgegen geht und mit sol-
 chem Königsbewußtseyn dem Pilatus, seinem Richter gegen-
 übertritt — ist es weniger befremdend, wenn wir die-
 sen einige Stunden später das „mein Gott, warum hast
 du mich verlassen,“ ausrufen hören? Wenn in Gethse-
 mane die zwei entgegengesetzten *θελήματα*, das leidens-
 scheue und das in Gottes Willen ergebene, successiv sich ab-
 lösen, bei Joh. aber 12, 27. das erstere *θέλημα* nur deli-
 berativ zum Vorschein kommt um sofort abgewiesen zu
 werden: warum sollten nicht beiderlei psychologische Stim-

mungen noch vielmehr nach Stunden vertheilt auseinander treten? Ein wesentliches Moment in dieser Frage wird aber auch dies seyn, wie niedrig oder wie hoch der Maasstab, an welchem das, was man das Todesleiden Christi nennt, gemessen wird. Luth. spricht davon: „von Gott verlassen seyn das ist viel ärger denn der Tod; die ein wenig davon versucht und erfahren haben, die mögen etwas nachdenken, aber sichere, rohe und unerfahrene Leute wissen und verstehen nichts davon.“ Vgl. Dettinger, der Seelenkampf J. in Gethsemane Tübing. Zeitschr. 1838. S. 111., Meand. L. J. S. 527. 5. A. — Warum aber von Joh. die Scene im Garten übergangen wird? In einer doketisch-polemischen Tendenz des Ev. kann der Grund nicht liegen, da er das Vorspiel derselben Kap. 12. berichtet hat. Glaubte er nun etwa durch Mittheilung dieser Rede die Siegerkraft Christi schon hinlänglich zur Anschauung gebracht zu haben? Wir meinen, ein tieferer Grund ist überhaupt nicht zu suchen als derselbe, welcher für das Schweigen vom Abendmahl angenommen wird: die Bekanntschaft jener Kampfes-scene muß in der Gemeinde weit verbreitet gewesen seyn, da sich auch Hebr. 5, 7. ein Hinweis auf dieselbe findet. — Die Spur der späteren Reproduktion giebt sich übrigens auch bei diesem Gebet zu erkennen, namentlich B. 3.

B. 1. 2. Ἐπιῆρε, Galv.: quia coelorum conspectus nos admonet, supra omnes creaturas longe eminere Deum. — Von seiner eigenen Person nimmt das Gebet den Ausgang. Er spricht von sich selbst mit einem Bewußtseyn über das jedes andern Sterblichen erhaben als von dem, welchem das Vermögen gegeben, dem gesammten Geschlecht das Leben mitzutheilen (3, 16.), oder auch — was davon nur die Rehrseite — über diejenigen den Tod zu verhängen, welche ihm der Vater nicht gegeben, das ist, welche durch ein sittliches Selbstgericht sich selbst von dieser Belebung ausschließen, vgl. S. 169. und hier zu B. 12., auch in anderer Form denselben Gedanken Matth. 11, 27 ff. — Hiedurch kommt der *δοξασιός* des Vaters zu Stande (12, 28.) und, daß er so zu Stande komme, dazu bedarf es der Verherrlichung des Sohnes, welche zunächst in

seiner Entschränkung bei Gott besteht (B. 5. 13, 32.), in Folge deren dann „der h. Geist kommt und das Ev. predigt, ohne welches niemand den Vater erkennt“ (Luther), vgl. 12, 32. 15, 27., worin seine siegreiche Würksamkeit in der Menschheit bedingt ist. Diese Bedingtheit der rechten Verklärung des Vaters durch die Erhöhung des Sohnes übersieht die Grfl. von Didymus: *δόξασόν σου τ. υ. τουτέστιν· ἀποκάλυψόν με τοῖς ἀγνοοῦσι* (auch Brückner), wonach das *δοξάζειν* auf beiden Seiten nur „die sittlich-geschichtliche“ Verherrlichung seyn soll.

B. 3. Wie sonst führt das *δέ* die Erläuterung ein. Die *ζωή*, wie schon bemerkt wurde, der joh. Centralbegriff (S. 2. 17.), ist bei Joh. wie bei B. das Leben im absoluten Sinne dieses Begriffes, *ἡ ὄντως ζωή* 1 Tim. 6, 19. Bestimmen wir nun Leben als die ungestörte Selbstentfaltung der dem Wesen eingepflanzten Idee, so liegt hierin nach der subj. Seite die Selbstbefriedigung, die Befeeeligung, nach der objektiven die Verklärung des endlichen Lebens im göttlichen. Das Prädikat *αἰώνιος* erhält dieses normale Leben, insofern es, schon gegenwärtig in der Zeit beginnend (Hebr. 6, 5., so auch schon Chr., Gerh.), sich vollendet in der Ewigkeit (4, 14.). Die *ζωή* nun in diesem Sinne ist ihrem Princip nach begründet in der Erkenntniß Gottes und dessen, der seine Offenbarung ist. *Ἄντη* (als Prädikat, wie 1, 19.) *δέ ἐστιν* nicht per meton. zu erklären: hoc modo paratur vita aet. (Beza, Grot., Calov, Kuin., Käuffer): *ἐστιν* ist die einfache Copula mit hinzuzudenkendem „seinem Princip, seinem Begriff nach“ wie Röm. 12, 17. — *Γινώσκειν* galt nach dem Vorgange Aug.'s der Scholastik zum Beweise der beatitudo intuitiva aeternitatis, in der Hegelschen Periode als Beweis der Dignität des spekulativen Wissens. Doch selbst die griech. Gr. erkennt hier den praktischen Gehalt an, Chr.: *τὴν ἐν ἔργοις πίστιν*, Calov: notitia practica viva, besser „das erfahrungsmäßige Erkennen“ s. zu 6, 69. — *Μόνος ἀληθ. Θεός*, insofern nur derjenige Gottesbegriff der der Gottheit entsprechende, der absolute, ist, welcher auf der Offenbarung in Christo ruht (14, 6.).

So steht denn dies Prädikat im Gegensatz — nicht zu dem Gotte Israels (4, 22.), dessen Erscheinung im Messias Gegenstand der Hoffnung war, auch nicht im Gegensatz zu dem Gesandten, in welchem er erschienen ist, sondern zu den Göttern, in welchen der Gottesbegriff nicht seinen Ausdruck fand (1 Joh. 5, 20. Offb. 5, 7. 1 Thess. 1, 9.). Nicht Moses, nicht ein Prophet hätte in dieser Coordination neben Gott genannt werden können, sondern nur der, welcher sprechen konnte: „wer mich siehet, siehet den Vater“, Galv.: *sensus est: Deum mediatore tantum interposito cognosci*, so namentlich Chr. Mehr äußerlich wird diese Coordination und gleichsam ein zwiefacher Glaubensartikel aufgestellt, wenn *Χριστόν* als Prädikat von *Ἰησοῦν* angesehen wird: „als den Messias“ wie 9, 22. (Cler., Beng., Nösselt, Mey.), und dem entsprechend *τὸν μόνον ἄλ. θ.* als Prädikat von *σέ*. Von Seiten der Sprache ist diese Konstruktion nicht anzufechten, aber weniger entsprechend ist sie der christol. Anschauung des Ev., denn nicht neben dem Messias wird nach derselben der Vater erkannt, sondern in ihm 10, 38. 14, 7. 8. 8, 19.

Es ergibt sich aus dem Gesagten, wie unbegründet die Argumentation der arianischen, socinianischen und rational. Ex., welche aus dem *μόνος ἄλ. θ.* den Ausschluß Christi von dem Prädikat der Gottheit folgert. So wenig ist Chr. davon ausgeschlossen, daß vielmehr in ihm erst der absolute Gott zur Erscheinung kommt, und mit Recht bemerkt Beng. zu *ὃν ἀπέστειλας*: *missio praesupponit filium cum patre unum*, vgl. über den Begriff zu 3, 34. Ebenso verfehlt war aber auch die im apologet. Interesse versuchte Konstruktion: *ut te et quem misisti cognoscant verum deum* (Ambros., Aug., Hilar.); richtig N. a Thra: *est sensus, quod illa est sola deitas vera, quae est in patre et sic non excluditur filius*. — Befremdend muß aber seyn, Christum hier von sich selbst in der dritten Person reden zu hören. Aus der feierlich rhetorischen Ausdrucksweise läßt sich dies nicht hinlänglich erklären, daher eine Uebertragung des herrschenden kirchlichen Sprachgebrauches in der späteren Reproduktion des Ev. anzunehmen.

Eine, wenn auch entferntere, Analogie bietet Luk. dar in der Relation einiger Aussprüche Chr. nach der später in der Kirche geläufigen Form, s. m. Comm. zur Bergpredigt S. 6. 4 U.

B. 4. Obwohl der rechte *δοξασμός* des Vaters erst noch zu erwarten stand, so war er doch bereits eingeleitet durch die Mittheilung der *χάρις* und *ἀλήθεια* an die Menschheit in der Erscheinung Chr. 1, 17. — *Τὸ ἔργον ἐτελείωσα*, unter welchem *ἔργον*, da das Todesopfer der höchste Akt desselben, Aug., Gerh. u. a. eben dieses Todesopfer verstehen, Aug.: consummasse se dicit, quod se consummaturum esse certissime novit, die meisten, auch Grot., begreifen es proleptisch wenigstens mit ein, nur die socinian. Ex. schließt es bestimmt aus. Daß B. 6. 8. ausschließlich von der Lehrthätigkeit sprechen, ist für diese Ausschließung nicht entscheidend. Von B. 6. beginnt ein neuer Gedankenkreis: es wird der Grund für die den Jüngern gewidmete Fürbitte angegeben, somit konnte dort auch nur erwähnt werden, was sie schon besaßen wie 15, 3. Wie B. 11. proleptisch gesprochen ist, so wird es also auch bei dem *ἐτελείωσα* der Fall seyn und der letzte Akt des *ἔργον* Christi auf Erden (19, 30.), dessen ja auch hier B. 18. als eines heilskräftigen erwähnt wird, nicht auszuschließen.

B. 5. Nicht ohne das Gefühl der Schranke hat der Menschgewordene seine Entäußerung getragen, wengleich nur hie und da dies Gefühl in Worte hervorbricht wie Marc. 9, 19. Ist nicht schon das fortgesetzte Mitgefühl eines Heiligen in einer Welt voll Sünder ein fortgehender Schmerz? So giebt sich denn nun in dieser Bitte das Verlangen nach dem absoluten Lebenszustande beim Vater zu erkennen (13, 32. Phil. 2, 7. 2 Kor. 8, 9.). Das von B. gebrauchte *μορφή*, die Erscheinungsform, entspricht dem, was auch B. anderwärts als die *δόξα* Christi in seinem verherrlichten Zustande bezeichnet (1 Kor. 2, 8. 3, 18. Phil. 3, 21. Hebr. 1, 3.). Diese *δόξα* besitzt der Sohn auf ewige Weise durch die Liebe, d. i. Selbstmittheilung des Vaters, denn — er ist der Sohn seiner Liebe (B. 24. Kol. 1, 13.). Unter dieser *δόξα* kann aber nicht bloß verstanden werden

gloria mediatrix (Lampe), auch nicht bloß, nach Analogie der δόξα Gottes im N. T., die Eigenschaften Gottes, wodurch er auf die Welt bezogen, wie Thomafius früher (Christol. Beiträge S. 93.), sondern wie hier B. 22. zeigt, auch Hebr. 1, 3. „die Majestät“, die Bestimmtheit wodurch Gott Gott ist, Verh. loci I, 243., Liebner Christol. 1. S. 322., Thomaf. Person Christi I. 135., Geß Person Christi S. 295f. — Παρὰ σεαυτῶ, wofür 13, 32. ἐν σεαυτῶ, drückt die — nach luth. Dogmatik — geist-leibliche Theilnahme an der göttlichen Existenzweise aus. — Πρὸ τοῦ τ. κόσμου εἶναι vgl. B. 24. und ob. zu ἐν ἀρχῇ 1, 1. — Von der socin. Ex. wurde εἶχον auch hier nur von einer messian. Präexistenz im göttlichen Wissen erklärt, vgl. zu 8, 58.

B. 6—8. Der Fürbitte für die Jünger geht voran die Erklärung, warum sie derselben würdig sind und dieselbe auch bei ihnen allein erfolgreich seyn könne. Den Empfänglichen ist der Name Gottes (s. zu 14, 13.) von Chr. offenbart worden, wobei vorzugsweise an die göttliche Heilthat zu denken (15, 15.). Σοὶ ἦσαν s. S. 284. und, ihrer Empfänglichkeit entsprechend, haben sie denn das Wort in ihrem Inneren aufgenommen, s. zu τηρεῖν 8, 51. Das Bewußtseyn, zu welchem sie nun dadurch gelangt sind, ist das der Einheit Christi mit dem Vater.

B. 9. 10. Für diese also, in welchen Gottes Wirkung bereits begonnen, in denen Chr. dem Anfange nach „verklärt ist“ (B. 22. 15, 3.), welche das Eigenthum des Vaters waren und von ihm durch ihre angeborene Anlage zum Sohne geführt wurden (zu 6, 44. 46.), bittet er. Sie sind es werth, und was er bittet, kann auch nur bei ihnen sich erfüllen, denn es vollendet sich damit nur die δόξα, die bereits in ihnen begonnen hat. Wie der Auschluß des κόσμος aus dieser Bitte zu erklären, ergiebt sich von selbst. Nicht anders würde die Mutter für einen solchen Sohn der Thränen wie Augustinus bitten: „ich bitte ja nicht für die anderen noch der Welt zugewandten Kinder, sondern für diesen Sohn der Thränen!“ Vgl. ähnlich B. 25. Daher die prädest. Erkl. bei Aug., Mel., Calv., Lampe: pro

quibus Chr. non orat., pro iis non satisfacit, abzuweisen. V. 20. betet der Erlöser für jene, welche damals ebenfalls noch dem κόσμος zugehörten, daher Luth.: „Wie reimet es sich aber, daß er nicht will für die Welt bitten, so er doch Matth. 5, 44. gelehrt hat, auch für unsere Feinde bitten? Darauf ist kurz die Antwort: für die Welt bitten und nicht für sie bitten muß beides recht und gut seyn vgl. V. 20. St. Paulus war auch von der Welt, da er die Christen verfolgte und tödtete: noch bat St. Stephanus für ihn, daß er bekehret ward. Also betet auch Chr. selbst am Kreuz Luc. 23, 34.“

V. 11—13. Es geht die Angabe des Grundes voran, auf welchem die folgende Bitte beruht: schon jetzt gehört er nämlich der Welt nicht mehr an, daher die Bitte an den Vater, sie zu bewahren in dem, was sie bereits besitzen. Das Präd. ἄγιο mit Rücksicht auf den Inhalt der Bitte gewählt. Treffend findet der Schriftsprachgebrauch der Heiligkeit sich erörtert bei Hengstenb. zu Ps. 22, 4.: es drückt die Erhabenheit Gottes über die endliche und damit sündliche Welt aus: dieser Gott will nun, daß die Seinigen — wiewohl noch in der Welt seiend, doch der Welt entnommen werden (Phil. 3, 20.). Im Besitz der ihnen gegebenen Offenbarung Gottes (V. 6.) sollen sie erhalten werden. — Statt der rec. οὖς ist das attrahirte ᾧ in den Text aufzunehmen. Gott hat diese Offenbarung ihm gegeben (12, 49.), vgl. das entsprechende ἂ ἤκουσα π. τ. π. 8, 26. — Ueber ἐν εἶναι als den letzten Zweck auch dieser Offenbarung s. zu V. 22. — Ἐγώ mit Nachdruck. Φυλάσσειν „bewachen“, die speciellere Art des τηρεῖν. — Auch selbst in das siegesfreudige Gebet drängt sich die schmerzliche Erinnerung an den Verräther ein; auch er war ihm gegeben vom Vater, als er durch das innere Bedürfnis zu ihm geführt wurde, Guseb.: ἐπειδήπερ κ. αὐτῷ ὁμοίως τ. λοιποῖς ἀποστόλοις τ. ἴσων μετεδίδου χαρισμάτων (S. 189.). — Υἱὸς ἀπὸλ. der hebr. Ausdruck für die Zugehörigkeit 12, 36. Matth. 8, 12., ἀπὸλ. wie Matth. 7, 13. vgl. 2 Thess. 2, 10. Auch hier die Aufrichtung durch den Blick auf das Einbegriffenseyn auch dieses Ereignisses in

den göttlichen Weltrathschluß s. zu 13, 18. 12, 38. — Zu B. 13. vgl. zu 15, 11.

B. 14. 15. Nun stellt sich vor des Erlösers Auge der Gegensatz der Welt zu ihnen, in den sie eintreten (15, 18.). Aber wie Mtth. 5, 14. auch hier der Gedanke, daß die Anfechtung nicht zu fliehen sondern zu bestehen sei, Luth.: „es ist nicht darum zu thun, daß sie auch mit mir aus der Welt fahren, denn ich habe noch mehr durch sie auszurichten, nämlich daß sie mein Häuflein größer machen.“ — *Ἐκ τ. πονηροῦ* scheint nach 1 Joh. 2, 13. 14. 3, 12. 5, 18. 19. nur als msc. genommen werden zu können, wie denn auch nach dem Ev. der *ἀρχῶν τ. κόσμου* es ist, welcher auch die Jünger bedroht 16, 11.

B. 16. 17. Von ihrer Anfechtung in der Welt der Uebergang zu ihrer Aufgabe in der Welt. *Ἐν ἅλ.* nicht, wie Luth. erklärt, adverb.: „du wollest sie rechtschaffen, wahrhaftig heilig machen.“ Richtiger vielmehr: schon tragen sie ein neues Lebensprincip in sich, in diesem Princip der *ἅλ.* bleibend, welches ja sein *λόγος* ist (8, 31.), sollen sie durch dasselbe für ihren Beruf erst geweiht werden. — *Ἀγιάζω* 1) nach Chrys., Luth.: *ἅγιον ποιεῖν διὰ τῆς τ. πνεύματος δόσεως καὶ τ. ὁρθῶν δογμάτων*, „der Weltgemeinschaft entnehmen“ Gr., Luth., Calv., Beng., Luthardt, 2) *ἀφοσιῶν τῷ κηρύγματι*, zum Amte weihen, Theoph., Lampe, Mey., Stier. Die letztere Bed. schließt indes die erstere mit ein, doch geht sie auch darüber hinaus, denn da ihr apostol. Beruf der Grund für diese Bitte, so muß auch die Ausrüstung mit der rechten Lehreinrichtung damit verbunden gedacht werden.

B. 18. 19. Das logische Verhältniß der beiden Sätze zu B. 17. läßt sich so fassen, daß sie beide als Begründung für jene Bitte angesehen werden (Gerh., Lücke, de W., Mey.): „da sie ein Gotteswerk zu verrichten haben und da ich das Heiligungswerk meinerseits an ihnen begonnen habe“, oder so, daß B. 19. die Grundlage ausdrückt, auf welcher ihre Amtsweihe beruht (Luth., Calv., Luthardt). Da doch Christi Heiligungswerk, wenn darunter sein Selbstopfer zu denken ist, erst bevorstand, wie denn auch *ἀγιάζω*

im Präs. steht, so ist das Letztere vorzuziehen. Sie bedürfen der Wahrheit darum, weil die Sendung Chr. in die Welt sich in ihnen fortsetzt, daher namentlich auch den Geist Chr. zur rechten Lehre, Luth.: „Ich frage nicht, wie heilig du seist, sondern was du predigst und von wem du Befehl hast“. Der Aor. ἀπέστειλα proleptisch, um so mehr, da das Ausenden in ihrer Erwählung zum Apostolat schon einbegriffen war. Nun durch καί der Fortschritt des Gedankens (jam): die That, welche der Hauptinhalt jenes λόγος, der sie nach B. 17. weihen soll. — Schwierig wird B. 19. durch das καί, welches die Selbstweihung Chr. mit dem Geweihtwerden der Jünger in Parallele stellt. Am strengsten entsprechend Olsh., B.-Gr.: „damit auch sie Geweihte, d. i. für die sich selbst aufopfernde Bruderliebe Geweihte seien“ 1 Joh. 3, 16. Aber vielmehr das part. act. würde man dann erwarten „sich Weihende“. Derselbe Grund steht der Erkl. von Chryf. entgegen: „damit sie wahrhaftig geweiht seien, d. i. sich zum Selbstopfer darbringen“ (Röm. 12, 1). Von Andern ist daher ἀγιάζω auch nicht auf das Selbstopfer im Tode bezogen worden, sondern auf die allgemeine Amtsweihe (Wolzogen, Wettst., Semler, Kuin.). Da jedoch hiegegen schon das Präs. streitet, ist wiederum von Andern der verschiedene Sinn des Terminus ἀγιάζειν auf beiden Seiten zugestanden und erklärt worden: „ich weihe mich dem Tode, damit sie in der Wahrheit (oder auch wahrhaftig) geheiligt seien“ — theils ausschließlich mit der Beziehung auf die Gerechtigkeit im Glauben (Luth.), theils von der obedientia nova inchoata (Calv., Tarn., Verh., Lampe). Um die Incongruenz zu heben, wird von Luthardt in das ἀγιάζειν auch auf Seiten Christi die Heiligung gelegt, insofern das Abstreifen der σάρξ ein Entnommenwerden der Weltgemeinschaft sei, doch wäre dieser Gedanke weder biblisch, noch in sich richtig. Es hat aber auch die Incongruenz nichts Anstößiges: umfaßt derselbe Terminus des Weihens die nur beziehungsweise verschiedenen Bedd. der obj. und der subj. Weihe, warum sollen dieselben nicht in Parallele gestellt sehn? Mald.: solet Chr. argute ludere ambigui-

tate verborum. Ist jedoch an sich und nach der Schrift klar, daß die Selbstweihung Chr. als die höchste sittliche Liebesthat zu fassen (16, 3. Hebr. 9, 14.), so dürfte allerdings auch in diesem Akte der Weihung Chr. die Beziehung darauf, daß es eine sittliche, eine heilige That ist, berücksichtigt seyn (de W.). Noch kommt in Frage, ob das artikellose *ἐν ᾧ* substantivisch gefaßt werden könne? (Gr., Bucer, de W.). Es wäre dann damit das Element bezeichnet, in welchem sie nach B. 17. bereits befindlich zu denken sind und in welchem sie nun durch den Glauben an die Versöhnung vollendet werden sollen. Daß der Artikel fehlen konnte, hätte nicht bestritten werden sollen, s. 3 Joh. 3. (nach einigen codd. auch B. 4.), vgl. 2 Tim. 2, 25. 3, 7. mit Hebr. 10, 26., auch ob. zu 5, 27., und selbst bei der Rückbeziehung — wie dieselbe hier angenommen werden kann, wenngleich nicht muß, konnte der Art. fehlen vgl. 8, 45. 46. Doch ist es auch nicht ein „dürftiger Sinn“ zu nennen (de W.), der sich ergibt, wenn bei Annahme der adverb. Bed. (1 Joh. 3, 18. 2 Joh. 1.) erklärt wird: „damit sie wahrhaftig, d. i. im höchsten Sinne geweiht werden“, vgl. das *τετελειωμένοι = τελείως* B. 23.

B. 20. 21. Der Blick erweitert sich im Raum und B. 24. auch in der Zeit. Er geht auf Alle, die noch an ihn glauben werden, *πιστευόντων* im Präs. als Vergewärtigung wie B. 11. Für die gesammte zukünftige Gemeinde sind die App. die Vermittler des Glaubens, wie Tren. sagt adv. haeres. 3, 1.: non per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos ev. pervenit ad nos, quod quidem nunc praeconiaverunt, postea vero per dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt fundamentum et columnam fidei nostrae futurum. Nicht aber wird der Inhalt seiner Bitte durch das *ἵνα* erst eingeführt (Gerh., Grot., Heum.), vielmehr ist derselbe in dem Vorhergehenden schon enthalten und nur das letzte Ziel der Bitte führt das *ἵνα* ein, wie B. 11. 23. zeigt. *Πάντες* die Gläubigen, auch die App. mit einbegriffen. Auch für die späteren Gläubigen bittet er relativweise (s. zu 16, 13.), was er für die

App. erbeten, also das Bewahrtwerden in dem von den App. überkommenen λόγος, in welchem das Princip des ἁγιασμός liegt B. 6. 13. — Ist nun diese Einheit das letzte Heilsziel, so folgt, daß damit auch das Größeste ausgesagt sei, wie denn nach Orig. in diesen Worten jenes Endziel des Deus omnia in omnibus 1 Kor. 15, 28. angekündigt ist (Thomasius Orig. S. 257.). Nicht bloß die Arianer, auch die orthodoxe Kirche verstand dieses ἐν εἶναι nach Eph. 4, 4. Apg. 4, 32. von der Einheit im Glauben und in der Liebe, und weist den arianischen Schluß, daß mithin auch die Einheit von Vater und Sohn nur als eine sittliche zu denken sei, damit zurück, daß nur die Ähnlichkeit nicht die Gleichheit durch das καθώς ausgedrückt werde. So auch die reform. Gr. (vgl. namentlich Beza), wogegen die luth. hier nach dem Vorgange von Cyr. und Hilar., welche auf das Einswerden mit dem verklärten Menschensohn im Abendmahl hinweisen, diese Einheit als Wesenseinheit und zwar als geistleibliche -- nicht bloß im, sondern auch außer dem Abendmahl in der unio mystica bestimmen, vgl. Luth. zu B. 11., die tief sinnige Bearbeitung dieser Lehre in Hülsemann extensio brevii c. 14., Gerh. comm. zu 2 Petr. 1, 4., Quenst. III, 619. Und sollte das Größte und Letzte des Heilsrathschlusses ausgesprochen werden, so kann dies nichts anderes seyn, als was das kirchliche Alterthum ohne Furcht vor dem Pantheismus — wiewohl auch nicht ohne Verwahrung vor demselben — ausgesprochen hat bei Tren. 5, 1.: filius dei propter immensam dilectionem factus est quod nos sumus, ut nos perficeret quod est ipse, Aug.: de civitate dei 9, 15.: beatus et beatificus Deus factus particeps humanitatis nostrae compendium praebuit participandae divinitatis suae. Auf ein solches wesentliches Einswerden weist hier ἐν ἡμῖν, womit das Element angegeben wird, worin es sich vollzieht, ferner die Theilnahme an der göttlichen δόξα, endlich das dafür angegebene Vorbild der Einheit von Vater und Sohn als einer wesentlichen, vgl. die schönen Ausführungen bei Luth. Doch bleibt auch der Unterschied zwischen dieser letzteren und der ersteren Einheit

dadurch gewahrt, daß, während bei der ersteren von einer wesentlichen Einheit der ewig sich selbst Gleichen die Rede ist, hier die Rede ist von einer zeitlichen Erhebung des geistig-creatürlichen Sehns in das göttliche. — *ἵνα ὁ κόσμος κτλ.* der fernere Zweck (vgl. das doppelte *ἵνα* Röm. 5, 20. 21. 7, 13.), vgl. zu *ἵνα γινώσκῃ* B. 23.

B. 22. 23. Wohl könnte gemäß B. 10. auch hier nur an die innere geistige *δόξα* der *ἀλ.* und *χάρις* (1, 14.) gedacht werden, welche auf die Jünger überging. Da jedoch von eben dieser *δόξα ἣν δέδωκάς μοι* in B. 24. als von der jenseitigen gesprochen wird, so ist am nächsten gelegt, auch hier an dieselbe zu denken, wiewohl mit Einschluß jener geistigen *δόξαι*, insofern die Manifestation nach außen ja nur als die Vollziehung der inneren zu denken ist (1 Joh. 3, 2. Kol. 3, 3. 4.). Beng.: *dedi jam, quamvis occulte.* Da nun in dieser endlichen *δόξα* die Einleibung des Erlösers in seine Gemeinde erst zur Vollendung kommt, so wird dieses Ziel der Einheit hiebei nochmals wiederholt und — in Folge der Unterbrechung durch *καθώς κτλ.* — durch den zweiten Finalsatz mit verstärktem Ausdruck wieder aufgenommen. — *Τελειοῦσθαι* ein nach Joh. Sprachgebrauch an sich noch unvollständiger Begriff, welcher erst durch *εἰς ἑν* sich vervollständigt, vgl. 1 Joh. 4, 18. 5, 8. — *ἵνα γινώσκῃ κτλ.* nicht sowohl von dem historischen Eindrucke auf die Welt wie 13, 35., da hier von einem Ziel die Rede ist, welches nur seinem Anfange nach in die äußere und gegenwärtige Erfahrung fällt, sondern von der obj. Ueberführung der Welt, s. zu 8, 28. 5, 20. 16, 8.

B. 24. Der Ausblick auf das letzte Endziel: Gleichheit der Gläubigen mit Chr. 12, 26. *Θέλω* im Gebete nicht das Wollen aus selbstmächtiger *ἐξουσία* (Mey.), sondern das Verlangen, Begehren 1 Kor. 14, 5. Die Einheit des Ortes wie 12, 26. die Einheit des Zustandes mit einschließend, *μετ' ἐμοῦ* die Gemeinschaft hervorhebend; Aug.: *quomodo non erimus cum Christo, ubi est, quando in Patre cum illo erimus, in quo est.* — Die *δόξα* (s. zu 5, 21.) nach Analogie der *רַבָּךְ* vorstellungsmäßig als Ge-

genstand der äußeren Anschauung und Mitfreude, Beng.: ut spectent fruentes, doch so daß sie als Theilnehmer zu denken sind, Guth.: *ἵνα ὡσεὶ ἐν τῇ βασιλείᾳ σου, δηλονότι συμβασιλεύσοντας* 2 Tim. 2, 12. Guth.: „diesen Ausspruch sollten wir lassen unsern Hauptstuhl und unser Flaumfederbette sehn für unsere Seele und mit fröhlichem Herzen dahinfahren, wenn das liebe Stündlein da ist.“ — *Οὐ ἴγ.* s. zu B. 5. Beng.: *oeconomia salutis fluit ex aeternitate in aeternitatem.*

B. 25. Galv.: mundo comparat discipulos, ut inde commendationem eorum apud Patrem amplificet. — Auf die Fassung des Sinnes ist von Einfluß die dem *δίκαιος* gegebene Bed. Neander glaubt es gleich *ἅγιος* B. 11. nehmen zu dürfen; allein in der Schrift überhaupt und in der Einen Joh. Et., wo es außerdem als göttl. Präd. vorkommt 1 Joh. 1, 9., hat es, mit *πιστός* verbunden, die alttestamentl. Bed. „der rechtschaffene“, welcher daher auch jedem sein Recht giebt, s. Nitzsch System S. 177. Darauf führt hier die Gegenüberstellung der Welt und der Gläubigen. Das schwierige *καί*, von der Vulg. und bei Guth. ausgelassen, wird von Aug. prädest. erklärt als Angabe der Ursache des Nichterkennens: *quia justus es, ideo te non cognovit mundus quippe ille damnationi praedestinat* merito non cognovit (Lampe), von Chryst., Theoph. als ein „und zwar“ mit einem Zwischengedanken: *πάτερ δικαίε, ἐγὼ μὲν ἐβουλόμην καὶ πάντας ἀνθρώπους τυχεῖν τ. τοιοῦτων ἀγαθῶν . . . ἀλλ' οὐκ ἔγνωσάν σε* (sc. οἱ Ἰουδαῖοι), von Gerh., Cr. Schmid in der Bed. von *quamvis*: *etiam tot praestitis, tamen mundus te non cognovit* (Mey.). Allein an den vorangegangenen Vokativ kann ein solches „obgleich“ sich nicht anschließen, daher, wie schon Heum., *καί — δέ* nach Lücke, de B. im Sinne des Joh. *καί — καί* zu nehmen, s. 6, 36. 15, 24. Da dieses auch Entgegengesetztes in Parallele stellt, so konnte noch füglich im zweiten Gliede ein *δέ* eintreten, bei *τέ — δέ* ist dieser Gebrauch auch im Klass. anerkannt. Für *καί — δέ* beruft sich Lücke auf Plato Menex. 235. St.: *ἄπερ καὶ ἄλλους πολλούς καὶ ἀγαθούς πεποίηκεν ῥήτιο-*

ρας, ἕνα δὲ καὶ διαφέροντα, Eryx. 393. Mey. bestreitet das Passende dieser Parallelen, da καὶ hier auch heiße — vielmehr ist der Unterschied dieser, daß durch das καὶ — δὲ ein gradueller Gegensatz ausgedrückt wird, hier ein qualitativer stattfindet. Allein die logische Kategorie, unter die beide fallen, ist doch die von „einerseits — andererseits“: so vergewissert sich Chr. hier — ganz ähnlich wie B. 9., durch das entgegengesetzte Verhältniß, in dem einerseits die Welt, andererseits die Seinigen zu Gott stehen, der Erhörlichkeit seiner Fürbitte für sie.

B. 26. Jenes Erkennen, welches er von ihnen prädicirt, war freilich damals nur noch in den ersten Umrissen vorhanden, erwartete indeß seine Vollendung durch den Geist und mit dem Fortschritte dieser erfahrungsmäßigen Erkenntniß steht dann auch die Liebe Gottes, die ja nur dem Verwandten sich mittheilen kann, in Verhältniß, und mit ihr kehrt Chr. selbst in sie ein 14, 23. Das giebt Luth. als den Abschluß an, „daß man des Vaters Herz erkenne, jetzt durch's Wort vorgetragen, danach in jenem Leben öffentlich zu schauen.“

Kapitel XVIII.

Jesu Selbstübergabe an die Juden und der Juden Uebergabe des Heiligen Gottes an die Heiden (Matth. 20, 18.).

- 1) Jesu freiwillige Selbstübergabe an die Juden B. 1—11. 2) Die Verleugnung des Petrus und Jesu Uebergabe durch die Juden an den heidnischen Richter B. 12—27. 3) Jesus vor dem heidnischen Richter B. 28—40.

B. 1—3. Ueber den Kidron geht der Weg nach dem Delberg, in dessen Umgebung J. Freunde hatte, vgl. auch Marc. 14, 14. *Πολλάκις* vgl. Luc. 21, 37. Judas nimmt ein Commando der auf der Burg Antonia stationirten Cohorte mit sich; nach Joseph. antiq. 20, 3, 4. pflegten die Statthalter an dem Feste eine *τάξις στρατιωτῶν* bei den Tempelgängen für den Fall einer Aufwiegelung aufzustellen und aus diesem Grunde, aus Furcht nämlich vor einer gewaltsamen Befreiung durch seine Anhänger, wird den Juden auch hier ein Commando*) mitgegeben. Zur Gefangennahme selbst dienen die levitischen *ὑπηρέται* des Synhedriums, wie sie schon 7, 45. zu diesem Zweck ausgeschiedt waren. Daß das Commando mit in den Garten hineingedrungen, hat unter diesen Umständen keine Wahrscheinlichkeit. Obgleich zur Osterzeit Vollmond, nehmen sie dennoch Fackeln und Lampen mit sich, denn sie erwarten nicht, Jesum unter freiem Himmel zu finden.

*) Aus Matth. 27, 65. wird geschlossen, daß sie dies Commando zur Disposition behielten. Die Cohorten waren je nach den Umständen von verschiedener Größe, einige der unter Titus stehenden zu 1000 Mann, andere zu 613 zu Fuß und 120 zu Pferde (Jos. de b. J. 3, 4, 2.). Uebrigens ist im Sprachgebr. des Πολυβ., vielleicht auch des Plut. (Sintenis zu Cato c. 11.), *σπεῖρα* == manipulus, der 3te Theil der Cohorte.

B. 4—7. Ἐξελθών, nicht aus dem Garten heraus (Lampe, Mey.), sondern aus dem Innern des Gartens hervor, vgl. ἐν τ. κήπῳ B. 26. Sie erwarteten ihn wohl schlafend zu finden; schon daß dies nicht der Fall, muß sie und den Verräther in Bestürzung gesetzt haben. — Während bei den andern Evv. der Kuß des Judas Jesum verräth, tritt er hier selbst seinen Verfolgern entgegen und zwar — εἰδώς κτλ., wie der Ev. hinzufügt, also im Bewußtsein der Folgen dieser freiwilligen Ueberlieferung. Als unhistorisch läßt sich jenes Zeichen des Kusses nicht wohl ansehen. Die psychologische Wahrscheinlichkeit gerade dieses Erkennungszeichens wird schon von Orig. schön ausgeführt c. Cels. 2, 4., und da Joh. die Bekanntschaft seiner Leser mit den anderen Evv. voraussetzt, läßt sich an sich wohl glauben, daß er gerade wegen der verbreiteten Bekanntschaft des pikanten Datums dasselbe übergangen. Doch scheint seine Darstellung jenes Erkennungszeichens geradezu auszuschließen (Strauß, de W., Brückner). Während nämlich J. sich zu erkennen giebt, steht Judas bei Joh. — wie es scheint nur unthätig bei der Schaar, vgl. das ὁ ἐστηκώς 3, 29. Soll man sagen: vermöge des unerwarteten Hervortretens J. sei von Judas in jenem Augenblick das Signal noch nicht gegeben gewesen und erst später erfolgt (Mich.)? Aber es erfolgt sogleich das Niederstürzen. Oder soll man sagen: Judas schritt der Schaar voraus, giebt das Zeichen und tritt sofort wieder zu ihnen zurück? Daß das so in Hast gegebene Signal Jesum weder abhalten, noch auch ihm die nöthige Zeit abschneiden konnte, freiwillig der Schaar entgegenzugehen, leuchtet ein. Darf ein momentanes Zögern der Leviten angenommen werden, so löst sich die Schwierigkeit. Dann tritt Judas zurück, um die Zögernden zum Handanlegen anzutreiben. Ein solches Zögern kann aber bei diesen jüdischen Dienern um so weniger befremden, da sie schon früher einen so mächtigen Eindruck von J. empfangen (7, 46.), da seine Frage auch hier einen solchen Eindruck auf sie macht und er dieselbe sogar noch wiederholen muß. Die Bemerkung εἰστήκει κτλ. aber, wie sie dem Sachverhalt entspricht, dient

dem Ev. zugleich dazu auf die Frechheit des abgefallenen Jüngers hinzudeuten, welcher sich ganz auf die Seite der Verfolger stellt. — Das Niederfallen sehen die älteren Exegeten, auch mehrere der neuesten, allerdings als einen Wunderakt an, durch welchen J. zeigen will, was in seiner Macht gestanden hätte, hätte er nicht in der Unterwerfung unter den Willen seines Vaters den Kelch trinken wollen. Sollen jedoch Wunder nicht ohne Noth gehäuft werden, so läßt sich wohl nicht leugnen, daß dieses Niederfallen auch ohne Wunder sich erklärt. Man nehme zusammen jenen Eindruck, den J. schon früher auf die Tempeldiener gemacht — mögen immerhin die Individuen hier theilweise oder überhaupt nicht dieselben gewesen seyn, ferner das Unerwartete, den Gefahndeten in dieser ruhigen Majestät sich selbst darbieten zu sehen, endlich die verwandten Beispiele, wo vor einem M. Antonius (Valerius Maximus 8, 9, 2.), Marius (Belléjus 2, 19, 3.), Coligny (Serranus Comm. de statu religionis et capt. in Gallia T. III. S. 32.) die Mörder zurückschrecken. Steht doch auch bei dem ἐπεσον kein πάντες und läßt sich überdies das Niederfallen Ötlicher als natürliche Folge des Zurückweichens der Vordersten im engen Raum erklären. Sollten denn auch die, welche schon früher die Hand an ihn zu legen sich geweigert, wenn ein Wunder sie zu Boden gestreckt hatte, noch den Muth gehabt haben, ihn anzutasten?

B. 8. 9. Die von J. 17, 12. ausgesprochene Fürbitte, deren geistiger Sinn unmöglich von dem Ev. mißverstanden werden konnte, findet derselbe nun auch in Betreff der leiblichen Bewahrung erfüllt und fühlt sich gedrungen dies hervorzuheben, vgl. A. L. im N. S. 44. 4 A.

B. 10. 11. Von jener Bereitwilligkeit, für seinen Herrn sein Leben zu wagen, die Petrus 13, 27. ausgesprochen, giebt er hier einen Beleg. Statt der Antwort bei Matth. 26, 52 ff. lesen wir hier, in etwas abweichender Form, nur denjenigen Gedanken, welcher nach der Tendenz dieser Relation überhaupt in den Vordergrund tritt, den Hinweis auf die Selbstbestimmung Jesu.

B. 12—14. Jetzt erst, wo der Gefangene durch die Stadt zu führen ist, vereinigt sich wieder das militärische Commando mit der jüdischen Schaarmache. Der Chiliarch ist dabei, so auch Apg. 21, 31. — B. 13. Wie es den Anschein hat, wird der bei den Synopt. nicht erwähnten Sendung zu Hannas, dem Amtsvorgänger des Kaiphas, ausführlicher gedacht, nur beiläufig der Sendung zu Kaiphas, und die Verleugnungen des Petrus sehen wir hier in den Hof des Hannas verlegt — daß nämlich die zweite und dritte Verleugnung B. 25 ff. in demselben Hofe wie die erste stattgefunden haben müsse, zeigt das *ἐστὼς καὶ δεσφαίνόμενος*, welches die Fortdauer der B. 18. erwähnten Situation ausdrückt: dies die Ansicht, welche gegenwärtig der Mehrzahl der Ex. als die richtige erscheint (Olsh., Erhard, Bleeß, B.-Cr., Neander, Baur, Mey., Luthardt). Wir dagegen müssen bei der Ansicht beharren, daß die Vorstellung vor Hannas nur vorübergehend erwähnt ist — welches schon das *πρῶτον* erkennen läßt, daß das Verhör vor Kaiphas stattfindet, die drei Verleugnungen im Hofe des Kaiphas vorgefallen sind, und daß B. 24. nur als Nachholung anzusehen. Als der entscheidendste Grund erscheint dies, daß der schon Kap. 11. als fungirender Hohepriester angegebene Kaiphas hier B. 13. und 14. mit Zurückweisung auf Kap. 11. charakterisirt wird: wie sollte nun B. 15. 19. 22. 26. der *ἀρχιερέως* ein anderer als Kaiphas seyn können, zumal da Hannas hier nicht wie Luc. 3, 1. Apg. 4, 6. jenes Ehrenprädikat erhält, zu dem er berechtigt war, sondern nur als Schwiegervater des K. charakterisirt wird? Ja kann auch nur *ἀρχιερέως* in B. 22. ein anderer als der fungirende Hohepriester seyn? Ergiebt sich dies für diese St. nicht eben so nothwendig, wie für Apg. 23, 4., wo Mey. diese Nothwendigkeit selbst urgirt? Und der Knecht, der nach B. 26. sammt Malchus bei der Gefangennehmung war, kann er einem andern *ἀρχ.* angehört haben als dem, dessen Herr — noch ehe von Hannas die Rede ist — B. 10. der *ἀρχιερέως* genannt wird? Endlich erinnere man sich, aus welchem Grunde Petrus mit Lebensgefahr in den Hof des Hohenpriesters Zugang gesucht, um

nämlich den Ausgang zu erwarten (Matth. 26, 58.): sollte er nun ruhig im Hofe des Hannas beim Feuer stehen geblieben seyn, während sein Herr nach der entscheidenden Stelle abgeführt wurde? Uns erscheinen diese Gründe so entscheidend, daß wir nur annehmen können, V. 13. 14. sei der Ev. durch die ausführliche Erwähnung des K. davon abgekommen, die durch das *πρῶτον* V. 13. vorbereitete, V. 15. aber in dem *συνεισηλθε* bereits vorausgesetzte Abführung zu demselben zu erwähnen; erst durch V. 22. wird er bewogen, diese Abführung V. 24. nachzuholen, so daß der Vor. plusquamperfektisch zu nehmen ist*) s. zu 12, 44. (Calv., Lücke, de W., Hase). Freilich ließe sich das letztere nicht annehmen, sollte das mehrfach bezeugte *οὖν* ächt seyn; da sich indeß in anderen Zeugen *δέ* findet, in It., Vulg. *καί*, in den meisten gar keine Partikel, so ergiebt sich, daß *οὖν* von denen hinzugefügt wurde, welche hier den Uebergang zu Kaiphas fanden, *δέ* aber von denen, welche den V. als Nachholung ansahen. Allerdings ist fraglich, ob man sich hierbei beruhigen könne. Mag der V. fortführend seyn, oder nachholend: erscheint nicht in beiden Fällen ein *καί*, *οὖν*, *δέ* oder *γάρ* unentbehrlich? Und doch kommt solche asyndetische Satzverbindung, wenngleich bei Klass. äußerst selten, auch im historischen Style vor. So 4, 30. 11, 35. 19, 4., wo an den drei St. einige Zeugen auch *οὖν* oder *καί* zufügen, Joseph. de b. J. 3, 7, 32.: *Δαισίον μηνός — ἐπράχθη*, mehrere solche asyndetische Sätze nach einander 2 Makk. 13, 22—26. Besonders aber findet sich gerade bei Erläuterungssätzen das Asyndeton, Kühner S. 760. c.**)

Die Ursach, warum J. zuerst zu Hannas abgeführt wird, giebt der Ev. durch das *ἦν γάρ κτλ.* zu erkennen. Es sollte ihm die Ehre gegönnt werden, auch lag sein Haus

*) Mit welchem Rechte die Annahme dieses constanten Gebrauchs des Vor.'s von Mey. „gewaltsam“ — von Erhard, unter Beistimmung von Bleek, sogar „halbbrechend“ genannt werden konnte, laßt sich nicht einsehen.

**) Für die asyndet. Verbindung bei Nachholungen beruft sich Lücke auf Joh. 6, 59.: eine solche ist es aber wenigstens nicht im Sinne des Ev.

vielleicht in der Nähe und die Synedristen waren bei K. überdies noch nicht versammelt (Luc. 22, 66.). Vermöge der Bedeutungslosigkeit dieses Zwischenaktes ist er bei den andern Evv. nicht erwähnt und wird auch von Joh. nicht dabei verweilt. — Wenn ferner die Verschiedenheit des Verhörs daraus gefolgert werden möchte, daß gerade das letzte Bekenntniß Jesu und das Todesurtheil bei Joh. keine Stelle darin hat, so wird doch auch — im Einklang mit Luthardt — von Hilgenf. (S. 327.) darauf geantwortet, es habe dies zum Zweck des Joh. nicht gepaßt, „weil die Frage über die Messiaswürde schon so oft vor den Juden verhandelt worden, auch schon früher der Todesbeschluß des K. erwähnt wurde“. Vorausgesetzt wird das uns aus den Synopt. bekannte Verhör vor K., vgl. 19, 7. mit Matth. 26, 63.

B. 15—18. Die Bekanntschaft des Joh. mit dem Hohenprieſter gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn nach 19, 27. anzunehmen, daß er in Jerus. ein Haus besessen. Daß die Pförtnerinnen bei den Juden Frauen gewesen, zeigt auch Apg. 12, 13. Die Berichte über Personen und Zeitpunkt der verschiedenen Verleugnungen differiren bei den 4 Evv. in dem Grade, daß Dr. Paulus — jede Differenz als Relation eines verschiedenen Datums betrachtend — acht Verleugnungen zählt. Ausgleichungsversuche s. bei Gbr. S. 540., P. Lange II, 3. 1478. Es kann auffallen, daß Joh. unbehelligt bleibt, während die Anfechtungen bei Petrus sich wiederholen: weniger aber dürfte mit Lange der Grund in der furchtsamen Verlegenheit dieses Jüngers als in der Dreistigkeit zu suchen sehn, mit welcher er unter das Gefinde tritt.

B. 19—21. Nur die Vorfragen des Verhörs werden uns hier berichtet; die von Selbstbewußtseyn getragene Antwort Jesu ist hier, wie vor anderen jüdischen Behörden, deren verstockten Sinn er kennt, ablehnend. *Ἐν συναγωγῇ* ohne Art. als Gattungsbegriff in abstr. = „in den Synagogen“ wie *ἐν τῷ ἱερῷ κ. κατ' οἶκόν* Apg. 5, 42., *ἐν ἐκκλησίᾳ* 1-Kor. 14, 19. — natürlich nur von Synagogen der Provinz und nicht, wie de W. meint, in Jerus.

B. 22—24. *Οὐκ ἐρεῖς κακῶς ἄρχοντα τ. λαοῦ σου* gebietet 2 Mos. 22, 28. (vgl. R. Levi jus Judaeor. ed. Hotting. S. 95.): wie viel sträflicher erschien dem Diener ein solches κακῶς λέγειν, wie die stolze Antwort J. gegenüber dem höchsten Richter, dem Hohenpriester, welcher sogar vor dem praefectus synedrii den Vorrang hatte (Lightf. zu Matth. 26, 3.), daher auch die Reue des B. Apg. 23. So erfolgt die Mißhandlung, über welche Chrys. in die Worte ausbricht: *φρίξον οὐρανὲ, ἔκστηθι γῆ, τῇ τοῦ δεσπότου μακροθυμίᾳ καὶ τῇ τῶν δούλων ἀγνωμοσύνῃ!* Tritt die Milde, mit welcher J. auf diese Mißhandlung dem Diener antwortet in auffallenden Contrast mit der Hoheit des Selbstbewußtseyns, welches sich bei dem Herrn ausspricht, so ist in derselben die Aneerkennung zu berücksichtigen, welche er auch dem verblendeten Eifer für die obrigkeitliche Auctorität zu Theil werden läßt. Gerade das Gewicht, welches hier auf die hohenpriesterliche Würde fällt, erinnert den Ev. daran, daß die Abführung zu K. von ihm noch nicht berichtet worden. Um so willkührlicher wäre die durch so geringe Zeugen unterstützte Verlegung dieses B.'s hinter B. 13. oder 14.

B. 25—27. Nach den Synopt. wird Petrus das dritte Mal an seinem galiläischen Dialekt erkannt, wodurch das von Joh. Erzählte nicht ausgeschlossen wird. Nach Luk. krähet der Hahn bei der dritten Verleugnung und in demselben Augenblicke wirft der Herr — eben aus dem Verhör durch den Vorhof abgeführt — den schmerzlich strafenden Blick auf den Jünger.

B. 28—32. Da zur Vollstreckung des Todesurtheils die Genehmigung des Landpflegers erforderlich, so begiebt sich eine Deputation des Synedriums zu diesem. *Πραιτώριον* der Name für den Palast des Statthalters, für welchen der Name praetor im allgemeineren Sinne schon seit Cicero gebräuchlich geworden (Marquard Forts. von Becker's röm. Alterth. 1851. III. 1 Abth. S. 27. Anm. 1909.). *Πρωί* die vierte Nachtwache vor der Morgendämmerung: um 6 Uhr besteigt der Richter den Richtstuhl 19, 14. — Ueber *ἵνα φάγωσι* s. Einl. S. 46. — Verpflichtet, die jüdischen Gebräuche zu schonen (Joseph. ant. 16, 2, 3.

de b. Jud. 6, 6, 2.) tritt der Procurator zu ihnen heraus. Zur Erklärung seiner sofortigen Frage wird angenommen, daß er schon vorher von der beabsichtigten Aufhebung J. gehört, da er das Commando dazu hergeben müssen (vgl. Matth. 27, 65.). Doch läßt sich auch sagen: da sie Jesum selbst zu ihm führen, so setzt er voraus, daß sie eine vor sein bürgerliches Forum gehörige Anklage haben. Der römischen Rechtspraxis gemäß (Apg. 25, 16.) verlangt er den Klagegrund. In ihrer Antwort ist das *παρεδώκαμεν* von den Gr., den älteren und den neueren, unberücksichtigt geblieben. Nach der herrschenden Ansicht, welche davon ausgeht, daß sie das Recht der Execution von Todesurtheilen verloren hatten, sind sie gekommen, um sich das von ihnen gefällte Todesurtheil bestätigen zu lassen, und dafür scheint zu sprechen das *παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς ἵνα σταυρωθῆ* 19, 16. Schon Chryj.: *μάλιστα μὲν τὸ πολὺ τ. ἀρχῆς αὐτῶν κ. τ. ἐξουσίας ὑπετέμνητο λοιπὸν, ὑπὸ τ. Ῥωμαίου τ. πραγμάτων κειμένων.* Und diejenigen Gr., welche den Juden dieses Recht noch zusprechen? Auch sie haben keinen anderen Grund für diese Ueberlieferung an die römische Behörde, als weil die Priester, bei J. Anhang unter dem Volk, sich nicht getraut von ihrem eigenen Rechte Gebrauch zu machen (Bhñäus de morte Chr. 2, 6.). Aber jenes *παρέδωκεν αὐτοῖς*, was heißt es anders als daß Pil. nach ihrem Wunsche das Todesurtheil sprach: *ἐπέκρινε γενέσθαι τὸ αἴτημα αὐτῶν* (Luc. 23, 24.)? Den bürgerlichen Gerichten aber ist er als bürgerlicher Criminalverbrecher zur Todesstrafe übergeben worden, vgl. *κακοποιός* von bürgerlichen Verbrechen 1 Petr. 2, 12. 14. und *τί ἐποίησας* B. 35. Daß das Volk der Erwählung seinen Erlöser den Heiden übergiebt, ist der Gipfel seiner Verschuldung, vgl. B. 35. 19, 11. Matth. 20, 18. Ueber eine Sache des jüdischen Gesetzes hätte Pilatus gar nicht richten können und wollen — so wenig als der Prokonsul Gallio Apg. 18, 14.: „Wäre es ein *ἀδίκημα* oder ein *ῥαδιούργημα πονηρόν*, so wollte ich euch hören, da es aber eine Gesetzesfrage ist, *κριτῆς τούτων οὐ βούλομαι εἶναι.*“ — Die Beweise nun für ihre Beschuldigung bürgerlicher Verbrechen würden ihnen schwer

geworden seyn beizubringen, daher soll Pilatus sich mit ihrer eigenen Inquisition der Sache genügen lassen. Sollte die Inquisition vor dem geistlichen Forum hier genügen, antwortet der Landpfleger, dann möchten sie ihn nur auch nach den Gesetzen des geistlichen Forums richten. Aber als todeswerthen Verbrecher hatten sie ihn vor Pil. gebracht (Luc. 23, 15.) und, wenn sie auch ein Todesurtheil sprechen konnten, so konnten sie es doch nicht ausführen (als geistlicher Gerichtshof) ohne Genehmigung der römischen Behörde — trotz mancher entgegenstehender Instanzen, muß schließlich dies doch als Resultat der vielfachen Untersuchungen über diese Frage angenommen werden (s. in der Kürze Winer s. v. Synedrium und vgl. 19, 7.). Sie haben sich daher nunmehr zu einer qualificirten Anklage bequemen müssen. Daß dies geschehen, ergiebt sich daraus, daß Pil. nunmehr zu inquiren beginnt und aus der Frage B. 33. Diese läßt jenen Anklagegrund Luc. 23, 3. wieder erkennen — ein Anklagegrund, der eine doppelte Seite darbot, eine politische und eine religiöse. Sie hatten die religiöse Seite gerichtet, worauf sie 19, 7. zurückkommen, vor den Landpfleger bringen sie die politische, weil sie mit dieser am schnellsten durchzudringen und die schmachvollere Strafe der Kreuzigung zu erlangen hoffen. — Nach Joh. wäre nun hiedurch auch die Art des Todes mit entschieden worden. Eben diese seine Angabe kommt zur Bestätigung unserer Darstellung des Sachverhältnisses hinzu. Denn nicht in Folge ihres Verlustes des jus vitae et necis traf nämlich Jesum die Strafe des Kreuzes, sondern in Folge dessen, daß sie vor dem heidnischen Richter seine Anmaßung der Messiaswürde unter den Gesichtspunkt eines bürgerlichen Vergehens stellten. Hätten sie die Prätension des messianischen Charakters von vorn herein als religiöses Vergehen dargestellt, so hätten sie den Landpfleger zwar noch weniger geneigt gefunden, ihnen zu willfahren, am Ende aber hätte er dennoch auch zu der Strafe der Gotteslästerung, der Steinigung, seine Einwilligung geben müssen, was sich aus 19, 7. ergiebt und wie dies auch in Betreff der Steinigung

des Jakobus bei Joseph. die Voraussetzung ist antiq. 20, 9, 1. Nicht also durch ihren Verlust der unbeschränkten Criminaljustiz ist es geschehen, daß Chr. den Kreuzestod starb — die römische Strafe für Aufrührer aus der geringeren Volksklasse —, sondern dadurch, daß sie ihn von vornherein als bürgerlichen *κακοποιός* der römischen Obrigkeit überliefert haben. Der Tod nun durch das Kreuz oder — der durch Steinigung, welcher ein verschiedenes Bild des sterbenden Erlösers! Hier der Eindruck von machtlosem passivem Unterliegen, dort von Sieg im Unterliegen und geistiger Selbstmacht. Und dies herbeigeführt durch das, was die Sprache Zufall nennt, weil es ein von keiner Seite menschlich beabsichtigtes. Und welche apologetische Wichtigkeit erhalten hiedurch die Voraussetzungen gerade dieser Todesstrafe im Munde Jesu 3, 14. 8, 28., Mtth. 10, 38., wozu de W. nur das aut — aut zu bemerken weiß: „entweder prophetisch, oder zurückgetragen!“*)

B. 33—35. Nachdem Pil. die Anklage, welche Luc. 23, 3. berichtet, vernommen, beginnt er die Inquisition. Das vorangestellte *σύ* zeigt den satirischen Sinn „du, ein solcher“. — B. 35. Von vielen Grkl. wird hier außer Acht gelassen, daß die politische Anklage schon vorangegangen zu denken ist. Der Sinn, in welchem Pil. das *βασιλ. τ. Ἰουδ.* meint, kann kein anderer seyn, als der in der Anklage bei Luc. 23, 2. ausgedrückte: „jener messian. Judenkönig, der das Land aufregt“. So ist denn als Zweck der Frage angesehen worden die Absicht, zu erfahren, ob Pil. im heidnisch-politischem (Dlsh., Reand.), vielleicht auch in einem geistigen Sinne (B.-Gr.), oder im jüdischen den Ausdruck gebraucht — auch darum unzulässig, da ja der Ausdruck „König der Juden“ durchaus der Sphäre des jüd. Sprachgebrauchs angehört, wie dies auch in der Antwort des Pil. liegt, oder — J. habe erfahren wollen,

*) Merkwürdig indeß ist das Zusammentreffen des tropischen Gebrauchs bei Plutarch *de vera num. vindicta* c. 9. (Reand.): καὶ τῷ μὲν σῶματι τῶν κολαζομένων ἕκαστος τῶν κακῶργων ἐκφέρει τὸν αὐτοῦ στανῶρον γίλ.

ob nur Neugierde der Grund seiner Frage, oder ob sie im jüdischen Interesse criminellen Charakter habe (Hammond). Ist nun die politische Anklage als vorangegangen zu denken, so kann die Tendenz der Frage nur seyn, den Pil., der in seinem amtlichen Charakter gewiß nichts Sträfliches von Christo vernommen, zu erinnern, aus welcher verdächtigen Quelle die Anklage stamme, Luther: „laß dir dein Gewissen, ja dein eigenes Auge antworten.“ Da jedoch hierin die Voraussetzung eines Interesses an dem „Judenkönige“ liegt, lehnt er mit Unwillen die Zumuthung ab, sich darum zu bekümmern: durch die Behörden seines eigenen Volkes sei ihm J. als bürgerlicher Uebelthäter übergeben worden und so möge er selbst gestehen, was er begangen.

B. 36. Die Antwort ruht auf der Voraussetzung der Unschuldigung eines politischen Messiasstums. *Εἶναι ἐκ τ. κ.* vereinigt mit der Beziehung auf den Ursprung (*ἐντεθεν*) die auf die Beschaffenheit 8, 21. 15, 19. Gerh.: quamquam sit in mundo non habet tamen proprietates regni mundani. Es ist dies Reich weder an ihn gekommen, wie die Weltreiche — sei es durch Erbschaft oder Krieg, noch hat es überhaupt die Natur weltlicher Reiche. Zu dieser gehört die Vertheidigung mit Waffengewalt. Wo sich ihm die Gelegenheit zu solchem Reiche dargeboten, hat er sich ihr entzogen 6, 15. Und doch soll sein Reich ein Weltreich werden, die Weltsphäre nicht verschmähend — wozu, auch auf diesen Ausspruch gestützt, der Ueberchwang der ersten Christenzeit geneigt war s. Tertull. de idolol. c. 18., Meander RW. I. 1. 466. — sondern sie verklärend, ein Weltreich dem Umfange nach Dffb. 11, 15. vgl. Bengel Dffb. Joh. S. 553., doch nicht dem Charakter nach, denn durch den Geist herrscht das Gottesreich, das Weltreich durch das Gesetz. *Οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοί*, nicht „die Diener, die ich habe“, d. i. die Jünger, die Engel (Lampe, Luthardt), sondern „die ich dann haben würde“.

B. 37. Abermals liegt Hohn in der Frage. Nicht *οὐκ οἶν* oder *οὐκ οἶνον* non igitur, Bezä: volens aliquid amplius ex ore Christi elicere quaerit: ergo non es rex, vielmehr mit Vulg., Luth. *οὐκοῖν* nonne igitur, Winer 454. Im Bewußt-

sehn der Erhabenheit seiner Herrschaft über die aller weltlichen Herrschaften eignet er sich die Königswürde zu, doch eine solche, welche der angegebenen Natur seines Reiches entspricht — *οτι* nicht daß (Luth., B.-Gr.), sondern den Grund angehend. *Ἐλίλυθα* im Munde Chr. nicht von dem prophetischen Auftreten (Grot., Lücke), sondern vgl. zu 3, 34. Der, welcher einer andern Welt entstammt ist, vermag in dieser Welt von der Wahrheit zu zeugen, insofern er *ἐν τ. κόλπῳ τ. πατρός* sie geschaut 1, 17. 18. Daher Aug.: cum Chr. testimonium perhibeat veritati, profecto test. perhibet sibi, ejus quippe vox est: ego sum veritas. Nicht also einer unter vielen Zeugen der Wahrheit ist Chr.: er ist der Zeuge. — *Ὁ ὢν ἐκ τ. ἀλ.* vgl. zu dem verwandten Ausspruche 8, 47. Welchem Zwecke dient diese Erklärung hier? Will er rechtfertigen, warum sein Wort so wenig Anhang finde (Calv., Gerh.)? Will er an das eigene religiöse Bewußtseyn des Römers appelliren, welches für solche Mahnung jedenfalls empfänglicher zu denken ist, als das eines Kaiphas (Chrys., Olsh., Neand.)? Oder ist vielmehr mit Beng. zu sagen: *provo- cat a caecitate Pil. ad captum fidelium?*

B. 38. Nach der Auffassung dieser Frage bestimmt sich die des Charakters des Römers. Zu einer lernbegierigen Frage nach der Wahrheit machen das Wort Chrys., Th. Herakl., den wehmüthigen Ausdruck „innerer Trostlosigkeit“ sieht Olsh. darin vgl. Winer sub v. Pilatus. Er wäre dann einer jener wenigen edlen Wahrheitsfreunde gewesen, wie ein Plinius d. ä., den wir mit grossender Wehmuth rufen hören: so dunkel sei die Wahrheit, ut solum certum sit, nihil esse certi, nec miserius quidquam homine nec superbius. Doch waren solche Männer gewiß nur seltene Ausnahmen, die Regel aber solche Weltmänner wie jener Nachfolger des Pil. Felix Apg. 24, 25. Den Ausruf des Weltmannes, dem die Wahrheit nur der Traum des über seine Schranke übergreifenden Sterblichen ist, finden daher die Meisten in den Worten; Luth. „also verstehe ich es, daß es heidnische Possen sind, geredet aus einem frechen Gewissen“. Wie hätte er auch sonst — jenem Felix ähnlich,

als P. die Predigt von der Keuschheit und Gerechtigkeit beginnt — in diesem Augenblicke Jesu den Rücken wenden können? Wie hätte J. sonst geschwiegen bei der Frage 19, 7.? Gerechtigkeitsgefühl und Gutmüthigkeit spricht seine Handlungsweise aus, aber — sittliche Grundsätze so wenig, daß er beides der Menschenfurcht zum Opfer bringt. Wohl kommt eine superstitiöse Anwandlung über ihn 19, 6., wie jedoch aus J. Schweigen geschlossen werden muß, ohne tieferen Grund. Der kalte Sarkasmus gegen den „Judenkönig“ begleitet ihn bis zum letzten Ausgange und giebt sich noch in dem titulus des Kreuzes zu erkennen. Mag er in flüchtigen Momenten der Frage nach der Wahrheit gelauscht haben, jetzt hat er nicht eine Frage mehr nach derselben, sondern nur einen verneinenden Ausruf. Luthardt: „nicht in einer großen Bejahung, sondern in einer großen Verneinung sah Pil. das Ende der Wege, welche die suchende Wahrheit gegangen war.“ Einem Leben ohne Grund objektiver Wahrheit entspricht bei Pil. das Ende: laut klassischer Zeugen stirbt er in Folge schwerer Schicksale durch Selbstmord (Cus. hist. eccl. 2, 7.). — Ein bürgerliches Verbrechen hatte die Inquisition nicht ergeben: hielt sich J. für einen βασιλεύς, so erschien er dem Pil. nur wie der βασιλεύς des Stoikers — als dünkelfafter Schwärmer.

B. 39. 40. Die gutmüthige Gerechtigkeitsliebe läßt ihn ein Auskunftsmittel ergreifen. Als jüdische Sitte wird die erwähnte *συνήθεια* bezeichnet durch das *ἑμὴν*: das Passafest als Versöhnungsfest konnte dazu die Veranlassung gegeben haben. Nach Matth. wurde von Pil. selbst mit J. Barrabas — mit Zunamen ebenfalls Jesus genannt — zugleich zur Wahl gestellt und — sie wählen den Mörder!

Kapitel XIX.

Jesu Kreuzigung, das von Zeichen begleitete Ende und das Begräbniß.

B. 1—3. Die Geißelung kam im römischen Gerichtsverfahren auf dreifache Weise in Anwendung: als Strafe, als Inquisitionsmittel — *quaestio per tormenta*, und als antecedens der Todesstrafe zur Verschärfung derselben. Im letzteren Sinne nach Matth. und Mark., im ersteren Sinne scheint Luc. 23, 16. davon zu reden, wo sie der Landpfleger noch vor der Wahl zwischen J. und Barrabas vorschlägt: *παιδεύσας αὐτὸν ἀπολύσω*. Nach Joh. — so könnte man meinen — könne sie zu ersterem Zweck nicht vollzogen worden seyn, da sie bei Pil. nur ein zweites Auskunftsmittel ist, J. zu retten. Indeß, konnte nicht eben zu diesem Zwecke von Pil. das Vorspiel des Drama von dem Drama selbst getrennt werden? Entweder ist also zuzugeben, daß Luk. von dem Zeitpunkte der Geißelung weniger genau unterrichtet gewesen als Joh.; oder Pil. hat zuerst jenes Anerbieten gemacht, da es aber zurückgewiesen wurde, darauf verzichtet und nach Erwählung des Barrabas die Geißelung mit Rücksicht auf den zwiefachen möglichen Ausgang eintreten lassen — für den Fall, daß das Volk, wenn hiedurch J. kein Verbrechen abgepreßt wurde, sich zufrieden stellen sollte, oder, falls dieser Versuch mißlang, als antecedens der Todesstrafe. — Während die Geißelung im Hofe des Prätoriums vollzogen wird, leistet der rohe Muthwille der Soldaten dem angeblichen „Judenkönig“ eine höhrende Huldigung. Sie ahmen den Brauch der orientalischen Huldigung nach, wie ihn ganz ähnlich ein arabischer Schriftsteller bei Einsetzung des Chalifen Motawakkel berichtet: „Der Kadi

legt ihm das lange Herrschergewand an, umwindet das Haupt mit dem Kopfschmuck, küßt ihn auf die Stirn und spricht: sei gegrüßt König der Gläubigen! (Abulfeda annales moslem. T. II. 184.). Es kommt hier nur noch das Scepter und die Adoration hinzu, die Stelle aber des Kusses vertritt der höhrende Backenstreich (Hug). Und dies Bild der stillen Majestät in Knechtsgestalt, woran die Kunst aller Zeiten ihre edelste Kraft geübt, welches ein stiller aber gewaltiger Prediger in Palästen und Hütten über die Erde hin geworden — es ist das zufällige Spiel rohen Soldatenmuthwillens!

• B. 4. 5. Was die Erklärung des Pil. sagen will, ist dunkel. Gerh.: „sie sollen sehen, wie willfährig er sei, ihn zu strafen, wenn er Schuld an ihm fände“. Hynäus: „einen solchen Scheinkönig und nicht mehr finde er in ihm.“ Hug, Friedlieb, P. Lange: „er führe ihn nach der quaestio per tormenta wieder heraus, um zu erkennen zu geben, daß er auch jetzt keine Schuld an ihm finde“. Die Meisten: „das Herausführen J., in dieser Weise gezüchtigt und verspottet, soll die Erklärung seiner Lossprechung seyn.“ Wortgetreuer so: Pil. hatte das Vorspiel der Kreuzigung an ihm vollziehen lassen — statt ihn im Innern zu behalten, um die Abführung zum Kreuz vorzubereiten, führt er ihn wieder heraus, sowohl um nochmals zu erkennen zu geben, daß er ihn unschuldig finde, als auch durch den Anblick der jammervollen Königskarikatur ihr Mitleid zu erwecken. Hiezu stimmt das ἴδε ὁ ἄνθρωπος. — Nicht Parenthese ist B. 5., sondern während jener Ankündigung des Pil. tritt J. aus dem Palaste hervor. Der Leser fühlt dem einfach feierlichen Ausdruck an, was der Ev. selbst dabei empfunden. — ἴδε dürfte kaum etwas anderes ausdrücken, als das Erscheinen des Angekündigten: „da ist er!“ f. B. 14. 26. 27. Wenn Luth. übersetzt: „seheth, welcher ein Mensch!“ so entspricht dies weder der sich noch weiter kundgebenden Stimmung des Pil., noch auch dem Gebrauch von ἴδε.

B. 6. 7. Nicht mit Recht war von Mehreren schon in 18, 31. ein Sarkasmus gefunden worden. Hier aber muß

derselbe in den Worten liegen, denn weder war die Bestrafung bürgerlicher Verbrecher Sache der Juden, noch die Kreuzigung jüdische Strafe. So treten sie denn jetzt mit ihrem eigentlichen Klagegrunde hervor — wie man sieht im Vertrauen auf die Verpflichtung des Landpflegers, ihren νόμος aufrecht zu erhalten, s. die St. aus Jos. zu 18, 29.

B. 8. 9. *Μᾶλλον ἐφοβήθη*, nicht von der politischen Furcht, der Verletzung jüdischer Rechte vor dem Kaiser angeklagt zu werden (Beaufobre), sondern von einer Steigerung seiner Gewissensfurcht, Beng. aber: non assensus est, sed potius timuit. In der That scheint sein Zögern kaum als Produkt einer Gewissensfurcht angesehen werden zu können, dennoch fehlt, um jene Erkl. des *μᾶλλον* zu begünstigen, ein bestimmterer Gegensatz. Erklärlicher würde ein religiöser φόβος bei ihm, wenn die Botschaft seiner Frau dazwischen gedacht werden könnte. — Aus der religiösen Furcht, die ihn vorübergehend anwandelt, fließt die Frage: πόθεν κτλ. — nicht Frage nach der irdischen Herkunft (Luc. 23, 6.), auch nicht geradezu ob irdischer oder himmlischer Abstammung, sondern so, daß πόθεν die Qualität mit in sich befaßt (9, 29.). Arrian, diss. Epict. 3, 1.: „dies hat hier nicht Epiktet gesagt — πόθεν γὰρ ἐκεῖνος — sondern ein Gott!“ J. Schweigen, nicht „weil er dem Geschick seinen Lauf lassen wollte“ (Luthardt), sondern wie auch vor Herodes und K., da er für den Empfänglichen schon genug gezeugt hatte, dem aber, welcher dem Könige der Wahrheit den Rücken gekehrt, auch ein anderes Zeugniß nicht helfen konnte.

B. 10. 11. Während der Gerichtete einerseits mit Ernst den Richter selbst an die höhere Gewalt über ihn erinnert, läßt er andererseits das ganze Gewicht der Schuld auf das Haupt Anderer fallen. Wenn in gewissem Sinne selbst von den jüdischen Richtern galt, was Luc. 23, 34. ausspricht, wie viel mehr von dem heidnischen! — Ἐξουσία nach Luth., Musc., Calv., Pisc., auch Baur (zuletzt Zeller's Jahrb. 1854. S. 281.), die obrigkeitliche Amtsgewalt, welche hier gemißbraucht werde, da sie nicht gegen

die Unschuldigen gegeben und da die höhere Stellung desto verantwortlicher mache; desto höhere Schuld haben aber die Juden, da sie die von Gott eingesetzte Obrigkeit zu ihrer Willkühr mißbrauchen. So wird indeß die Verbindung durch *διὰ τοῦτο* nicht einleuchtend. Schon Beza, Gerh. erkennen, daß nur an die faktische Gewalt gedacht werden kann (loci T. XIII. 249.). Man mag dann mit Beza auf *καὶ ἐμοῦ* den Nachdruck legen: „über mich erstreckte sich deine Gewalt nicht, wenn Gott mich nicht durch die hartnäckige Verstockung meines Volkes in deine Hände gegeben hätte“ Luc. 22, 53., vgl. das *παραδοθῆναι τ. ἔθνεσιν* Matth. 20, 19. Pil. hat ihn ja eigentlich wider seinen eigenen Willen und nur wie durch ein Verhängniß ans Kreuz gebracht. Allerdings tritt dies im 4ten Ev. noch stärker als in den synopt. hervor (Baur krit. Unters. S. 208.). — *Ὁ παραδιδούς* kollektivisch — nach Beng., Mey. aber: „der Hohepriester“.

B. 12—16. An die Gewissensschuld eines ungerechten Todesurtheils erinnert — wird der Römer noch geneigter zur Loslassung. Wer aber Gott nicht über alles fürchtet, ist dazu verdammt, Menschen zu fürchten. Die wirksamste Drohung wird in Anwendung gebracht, denn Tiberius saß auf dem Throne, von welchem Tacitus *annales* 3, 38. schreibt: *majestatis crimen omnium accusationum complementum erat.* — *Φίλος Καίσαρος* ein Ehrenprädikat, welches von dem Kaiser selbst und von Anderen theils den Präsekten und Legaten, theils Bundesgenossen seit der Zeit des Augustus ertheilt wurde (Ernesti Sueton, Excursus 15.). De W., Mey. meinen hievon absehen und die Bed. „treu“ annehmen zu dürfen. Allein *πιστός* würde auf ein Beamten- oder Unterthanenverhältniß hinweisen, während *φίλος* mit *σύμμαχος* synonym gebraucht wird; so heißt es bei Herodian 7, 2, 3., einige von den Armeniern seien *ὑπήκοοι Μαξιμίον* gewesen, andere *φίλοι*. So unzählige-mal wird *φίλος* mit *βασιλέως* und *Καίσαρος* verbunden, daß auch an unserer St. der Sinn seyn muß, „dir kommt jenes Prädikat nicht zu“ vgl. Wettst. zu der St., Wahl Clavis ad apocr. — Der Richterspruch wurde sub divo

gesprochen, auch nicht ex aequo loco, sondern ex superiori; dort stand der Richtstuhl auf einem Mosaißboden, pavimentum tessellatum (Sueton, Caes. c. 46.). Ist bei Γαββαθα die Lesart mit doppeltem β die richtige, so ist die wahrscheinlichste Ableitung von κηθα Rücken, wegen der gewölbten Form. — Ueber παρασκευη τ. πάσχα s. S. 48. — Nach Mrc. 15, 25. ist J. um die dritte (unsre neunte) Stunde gekreuzigt worden. Wenn nun nach Joh. um die sechste, nach jüd. Zählung also um 12 Uhr, erst das Urtheil gesprochen worden seyn soll, so ergiebt sich die Vermuthung, daß auch hier die römische Zählung stattfindet. Ganz mit Unrecht wird diese Ausgleichung auch jetzt noch verworfen. Die altrömische Zählung von Mitternacht an war die des Forum: sie läßt sich also auch hier, wo von einer Gerichtshandlung die Rede, am ehesten erwarten; und daß sie noch bis in die Zeiten Vespasians auch im gewöhnlichen Leben gangbar war, ergeben die klassischen Belege bei Hug, vgl. zu 1, 40.

B. 17—22. Vgl. über die Kreuzigung s. h. v. Winer's Realw., und über Golgatha Arnold in Herzog's Enchyl. Die Lage des Ortes außerhalb der Stadt wird auch durch Hebr. 13, 12. bestätigt. Τόπος κρανίου nicht von den umherliegenden Schädeln der Verbrecher, welche bei den Juden nicht unbeerdigt geblieben seyn würden, sondern, worauf auch der Sing. deutet, von der Hügelform. Ἐγραψε nach Mey.: „während der Kreuzigung“. Aber während derselben war doch der Procurator nicht anwesend, vielmehr sind die τίτλοι als noch im Prätorium angefertigt zu denken, wie sie denn auch vor dem Hinaufziehen des Verbrechers an's Kreuz (tollere in crucem) befestigt wurden. So muß also ἔγραψε, worauf auch das ἦν γεγραμμένον hindeutet, plusq. seyn wie jenes ἀπέκοψε 18, 26. — Theils weil der Ort nahe an der Stadt gelegen, theils da die Ueberschrift in den drei Welt Sprachen abgefaßt, wurde nun der Kreuzespfahl, wie der Ev. hervorhebt, der erste Missionsprediger! Hiedurch erst werden die Oberen bewogen, den Pil. um Abänderung zu bitten. Μὴ γράφει nicht von Unterbrechung des Aktes des Schreibens, denn

Pil. war ja nicht auf dem Richtplatze anwesend, sondern der imp. praes. von der noch nicht unwiderruflich vollzogenen Handlung. — Nicht weil die Sentenz nach römischem Recht nicht abgeändert werden konnte — es handelt sich ja hier nur um die Form derselben — sondern gemäß seinem Charakter als ἀκαμπῆς τὴν φύσιν, wie ihn Philo nennt, beharrt Pil. bei seinem Beschluß.

B. 23. 24. Die einzige irdische Verlassenschaft des Erlösers fällt nicht den Seinigen zu, sondern, gemäß dem römischen Gesetze, den Vollstreckern des Todesurtheils. Unter den ἱμάτια ist zu begreifen das Oberkleid, der Gürtel, die Sandalen, vielleicht das leinene Hemd: diese werden unter das aus 4 Mann bestehende (Apg. 12, 4.) römische Commando vertheilt; das Unterkleid aber, welches aus Einem Stück gewebt — nach einer Nachricht bei Isidor Belus. epp. 1, 74. trugen dergleichen die unteren Klassen in Galiläa — wird, um es nicht zu verderben, verloost. Die Worte des 22sten Ps., in deren einem der Gekreuzigte selbst sein Leidensgefühl ausgesprochen hatte Matth. 27, 43., treten hiebei dem Gv. vor Augen. Die Feinde des Gerechten sehen nach dem Psalm seinen Leichnam schon entseelt vor sich liegen und vertheilen schon seine Kleidungsstücke: je auffallender nun ist, daß der Sängler, statt von Beraubung, von Verloosung der Kleider spricht, desto mehr ist dieser Ausspruch für die Geschichte Chr. typisch geworden und hat erst in Christo seine volle Erfüllung gefunden. Ἰματισμός — bei Klass. wie im N. T. sowohl von dem einzelnen Kleide als von der Kleidung — steht im Ps. dem τὰ ἱμάτια parallel kollektivisch, wie es indeß scheint, wird es von Joh. auf den χιτῶν insbesondere bezogen, wiewohl auch bei kollektiver Fassung des Wortes gesagt werden konnte, der Ausdruck habe sich geschichtlich an Christo vollzogen.

B. 25—27. Die galiläischen Frauen, die J. nach Jerusalem gefolgt (Matth. 27, 55.), versammeln sich auch hier an der Schmerzensstätte. Die rührende Scene, welche zeigt, wie der Erlöser selbst in diesen letzten Kämpfen nicht seiner menschlichen Pflichten vergißt, berichtet nur der Jünger, den sie unmittelbar anging. Die Schmerzen und die Siege

des göttlichen Sohnes hatte die Mutter die sechs bangen Stunden hindurch in seinem Antlitze lesen können, je unvermutheter nun aus seinem Munde das an sie persönlich gerichtete Wort, desto ergreifender mußte es seyn. Man hat es befremdend gefunden, daß nicht den ἀδελφοῖς die Sorge übertragen wird, man hat hiefür in der größeren Wohlhabenheit des Joh. den Grund gesucht, aber — davon abgesehen, daß jene ἀδελφοί damals noch ungläubig — ist der Grund vielmehr gewiß in dem Charakter des Jüngers, in seiner jungfräulichen Zartheit, zu suchen. — *Εἰς τὰ ἴδια* erklären Mehrere von der Aufnahme in den Familienkreis, doch läßt der Gebrauch von τὰ ἴδια nicht zu, daß dabei die lokale Bezeichnung ausgeschlossen werde LXX. Esther 5, 10. 6, 20. 3 Esra 5, 47. 6, 32. vgl. Joh. 16, 32. Und da das ἀπ' ἐκείνης τ. ὥρας doch nicht wohl von der Zeit verstanden werden kann, wo 8 Tage später am Ende des Festes Joh. in sein väterliches Haus nach Galiläa zurückkehrte, so wird man genöthigt an ein Besitzthum in Jerus. zu denken (vgl. zu 18, 16.).

B. 28—30. Indem die gewöhnliche, auch noch von den Neueren festgehaltene, Erkl. den Finalsatz *ἵνα κτλ.* mit λέγει verbindet, ergab sich der Sinn, daß Chr., vehementissima quidem siti pressus, sed tamen de implendis singulis prophetiis nostraque salute potius quam de ulla siti sollicitus (Beza) — nachdem er gewußt, daß die übrigen Weissagungen von ihm erfüllt worden, auch noch diese eine habe erfüllen wollen. Eine Passion jedoch, während welcher Chr. auf die einzelnen Schriftstellen gleichsam wie auf ein vorgezeichnetes Leidensprogramm hingeblickt hätte, erschien mit Recht der Idee Christi widersprechend. So wurde daher πάντα nicht auf die einzelnen Schriftstellen bezogen, sondern auf den Heilsrathschluß vgl. B. 30. 17, 4. 4, 34. (Calv., Grot.), der Finalsatz aber nicht als Ausdruck der bewußten Absicht Chr. sondern vielmehr der teleologischen Ansicht des Ev. angesehen (Pisc., Grot., Lücke, de W.). Die nicht angegebene aber gemeinte Schriftstelle soll Ps. 69, 22. seyn: *εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος.* Manche gegen diese Fassung aus dem joh. Sprachgebrauch

hergenommene Gründe sind weniger sicher: entscheidend scheint aber der, daß der Essigtrank in jener Psalmstelle nicht Trank der Erquickung, sondern, mit dem Gifttrank parallel, der Qual und des Hohnes ist. Allerdings soll nun nach Einigen der Trank auch nur als ultima pars passionum begehrt worden seyn, Th. Herakl., Gerh., Mosh. u. a., welches aber niemand annehmbar finden dürfte und ebenso wenig die von Hofm. (II, 1, 209.) dargebotene Auskunft, daß J. diese zur Lebensfristung dienenden Labung begehrt, um so die Freiheit seines Abscheidens zu erweisen. — Demnach ist diejenige Fassung vorzuziehen, welche den Finalsatz als die nähere Bestimmung des *ὅτι πάντα τετελ.* ansieht — ein Sagbau, wie er sich auch z. B. 6, 15. bei Joh. findet, so — nicht Chr., Th. Herakl. (welche Mey. anführt), aber Beng. (?), Mich., Seml., Littm., Knapp, namentlich v. Hengel annot. in N. T. 1824. Den gewürzten Trank nämlich, der am Anfange dem Gekreuzigten zur Betäubung gereicht zu werden pflegte, hatte der Erlöser zurückgewiesen, um mit vollem Bewußtseyn zu leiden: so hatte er denn seit dem letzten Abendmahl seine Lippen nicht genezt, wie sehr auch der Blutverlust, die gespannte Lage, die Mittagsgluth den Durst gesteigert haben mußte. Erst jetzt, als er das Ende sich nahen fühlt, gönnt er sich nun noch diese Erquickung. Was von Lücke gegen diese Erkl. eingewendet wird, daß Chr. Werk „doch nicht vorzugsweise in der Erfüllung der Weissagungen seinen Grund hat“, ist nicht treffend: Chr. betrachtete ja alles als *ὠρισμένον* d. i. als *γεγραμμένον*, vgl. Luc. 22, 22. mit Matth. 27, 54. Es entsteht überdies bei dieser Erkl. der Vortheil, daß der Gebrauch des dem Joh. für die Schrifterfüllung ungewöhnliche *τελειοῦν*, wofür sonst bei ihm *πληροῦν*, erklärlicher wird: der Ausdruck ist dann gewählt, weil das *τελειοῦν* der göttlichen *βουλή* eben nur das *τελειοῦν* der *γραφή* ist. *Ἦδη* beim praet. nicht „von dem früheren Eintreten seines Todes“ (Mey.), sondern unser „nunmehr“ 21, 14. Matth. 14, 15. — Das *τετέλεσται*, welches J. vor der Erquickung nahen fühlte, spricht er nun als realisiert aus, Ambr.: consummata sunt omnia, eo quod assumtae mortalitatis impletum esset

omne mysterium. — Παρέδωκεν vgl. παραθήσομαι κτλ. Luc. 23, 46. Liegt hierin, was Gerh. und die älteren luth. Ex., gemäß ihrer Fassung von Kap. 10, 18., hineinlegen, daß der Tod Chr. selbst nicht ein Erleiden, sondern eine That sei? Nur im ethischen Sinne wie von allem seinem Leiden ließe sich das sagen, nicht im physischen (vgl. Thomasius von der Person Chr. II, 225. mit 218.). An sich ist es nur der Ausdruck gottvertrauender Hingabe wie Ps. 31, 6., woher der Ausdruck entnommen ist.

B. 31—37. Der Gehängte mußte an demselben Tage abgenommen werden (5 Mos. 21, 23.), zumal am Festtage, und dieser war selbst ein hoher Festtag (s. S. 49.). — Das crurifragium, welches auch für sich als Strafe vorkommt — bei den Gekreuzigten nicht angewandt mit dem Zwecke des Tödtens, denn die Lebenswerkzeuge blieben dabei ja unverletzt, sondern damit dem Gekreuzigten, der in der Regel noch die Nacht durch zu leben pflegte, bei früherer Abnahme vom Kreuze an seinem Strafleiden nichts verkürzt, auch, im Falle man ihn den Anverwandten überließ, die Heilung noch unmöglicher gemacht würde. Schien nun bei einem Gekreuzigten der Tod schon eingetreten, so wurde, da ja der Soldat darüber keine Sicherheit hatte, ein Todesstoß gegeben. So besonders deutlich Quint. declam. 6, 9. und andere Beispiele bei Hug Freib. Zeitschr. V. S. 65., Meand. L. J. S. 765. Ein Soldat tritt nun hier zum Schächer zur Linken, ein anderer zu dem zur Rechten und die Schenkel werden zerbrochen, als sie aber zu J. treten und ihn als gestorben erkennen, vollziehen sie nur den Lanzenstich. Wäre der Erlöser noch nicht gestorben gewesen, dieser bei der Niedrigkeit des Kreuzes von Soldatenhand mit Sicherheit geführte Stoß mußte ihn tödten, es wird ja auch erwähnt, daß die Wunde handbreit (20, 27.) und je breiter die Wunde, desto tiefer mußte die Spitze der Lanze gedrungen seyn. Sogleich floß nun αἷμα und ἵδωρ heraus und, wie es scheint, gilt eben diesem Phänomen die feierliche und daher so umständlich und in der dritten Person ausgedrückte (s. Einl. S. 2.) Bethuerung des Verfs. Was nun wäre als Zweck derselben zu denken? Sieht der Ev. darin

ein sicheres Zeichen des erfolgten Todes J.? (Beza, Seml., Kuin., Reand.): allein Zweifel an der Realität des Todes J., denen der Ev. zu begegnen gehabt hätte, finden sich in der ersten Kirche nicht — nach Weiße das stärkste Zeugniß gegen die Annahme eines Scheintodes. Auch müßte, wie Strauß bemerkt, der Ev. dann einem anatomischen Irrthum unterlegen seyn, da zwar im Geschirr nach dem Aderlaß, aber nicht im Leichnam das Blut sich in Blutkügelchen und Blutwasser zersehe. An eine solche Zersekung kann nun allerdings der Ev. nicht gedacht haben, wie die Worte *εὐθὺς ἐξήλθεν* zeigen: ist aber das Blut flüssig zu denken, so ist es kein Todeszeichen. Oder sollte sich der Ev. den Tod erst als Wirkung des Lanzenstiches gedacht und aus dem Herausfließen des Blutes die wahre Leiblichkeit Chr. gegen die Doketen haben beweisen wollen (Hammond, Paul., Olsh.)? Wozu dann aber die Erwähnung des Wassers, welches, als Thon angesehen, den Doketismus eher begünstigen konnte? So würde man also vielmehr mit der alten Kirche von Orig. an (*τῶν μὲν οὖν ἄλλων νεκρῶν σωμάτων τ. αἷμα πήγνυται κ. ὕδωρ καθαρὸν οὐκ ἀποθρεῖ* c. Cels. 2, 36.) bis herab auf Men., Luthardt, bei einem absoluten Wunder stehen bleiben müssen. Und etwas Wunderbares, Providentielles muß der Ev. jedenfalls darin gesehen haben: dies wird durch seine feierliche Bethuerung vorausgesetzt. Eine andere Frage ist jedoch, ob das Ausfließen von Blut und Wasser aus dem Leichnam eines kürzlich Verstorbenen als ein physiologisch unerklärbares Phänomen anzusehen sei. Dies ist nicht der Fall, vielmehr kommt es nur darauf an, welche Theile des Körpers durch den Lanzenstich verwundet wurden. Von Erhard (S. 563.) wird aus Anatomen nachgewiesen, wie in sugillirten d. i. unterlaufenen Stellen das Blut in serum und Blutkügelchen sich zerseht und aus solchen, wie sie in Folge der Geißelung am Leibe J. nicht fehlen konnten, könnte, wenn sie von der Lanze getroffen wurden, das Blutwasser geflossen seyn — aus tiefer liegenden Stellen das Blut: auch de W. schließt sich an. Eine ältere ärztliche Ansicht (Gruner de morte Christi vera, non synoptica 1805.) nahm an, daß der —

wie es wahrscheinlich ist — mit der rechten Hand geführte Stoß die linke Seite und damit das pericardium getroffen habe, worin ein Dunst befindlich, welcher sich an der Luft zu Wasser verdichtet. Auffallenderweise ist darauf nicht hingewiesen worden, daß nicht bloß ein, sondern 3 seröse Säcke in der Brusthöhle befindlich: außer dem Herzbeutel nämlich auch die zwei Brustfellsäcke, pleurae, von denen die linke und auch die rechte Lunge umgeben wird. In diesen befindet sich nun ein noch größeres Quantum Dunst, der nach dem Tode und zuweilen auch schon beim Leben zur tropfbaren Flüssigkeit wird, mehr als ein Tassenkopf voll (Weber Anatomie I. 369. 377.). Und in Leichnamen ist dieses Fluidum selbst reichlicher als beim Lebenden, wovon sich die Gründe dargelegt finden in Bichat anatomie générale IV. S. 509. Die Art aber des Ausflusses bei erfolgtem Einschnitte ist die, daß das Blut einen eigenen Streifen in Wasser bildet. Physiologisch findet daher das Phänomen vollkommen seine Erklärung. Was aber die Bedeutung betrifft, welche der Ev. demselben zugeschrieben, so hat es, beim Vergleich von 1 Joh. 5, 6., keine geringe Wahrscheinlichkeit, daß der Ev. in Wasser und Blut das Symbol der zwei Gnadensakramente gesehen, welche von dem Erlösertode Chr. ihre Kraft erhalten, Ambr. de sacram. c. 1.: aqua ut emundaret, sanguis ut redimeret, so auch Apollinar., Aug., die kath. Interpreten und auch Luther. Ungleich näher liegt diese Deutung als die von Baur in den krit. Untersf. S. 207. gegebene, daß nach 7, 38. der Tod J. dem Ev. als der Geistesquell symbolisirt erschienen sei, ähnlich Luthardt. Und wird diese Allegorie sogar für den Boden ausgegeben, aus dem „vermöge der Energie des unmittelbaren christlichen Selbstbewußtseyns“ das geschichtliche Faktum erwachsen sei, so dürfte auch nicht in Abrede gestellt werden, daß das Zeugniß B. 35. dann doch nichts mehr sei als das „eines bedeutenden Schwärmers“ (Hase V. J. 216. 4 U.). Vgl. Einleit. S. 2. Ob indeß das Objekt der *μαρτυρία*, von welcher B. 35. spricht, allein oder auch nur vorzugsweise dieses Ausfließen von Blut und Wasser sei, kann allerdings bei Ermägung von B. 36. und 37. sehr zweifelhaft

erscheinen. Nur darauf geht das B. 36. angeknüpfte Citat, negativ zu zeigen und das in B. 37. positiv zu erweisen, daß die Verschonung des heiligen Leibes des Erlösers mit dem Schenkelbruch ein göttlich gewolltes Ereigniß sei, um J. als den Antitypus des Passalammes darzuthun (1 Kor. 5, 7.). Ob übrigens der Gv. das unverstümmelte Ganzbleiben des Leibes J. nur als besondere Auszeichnung angesehen — ähnlich wie das noch ungerittene Thier, das neue Grab, oder ob er in jenem Gesetz, daß dem Passalamm kein Bein gebrochen werden solle 2 Mos. 12, 46., einen specielleren in Chr. erfüllten Typus gefunden, steht dahin. Für das alttest. Gebot ist bis jetzt noch kein genügenderer symbolischer Grund aufgefunden worden als der von Bähr angegebene, welchem auch Winer zugestimmt, daß die Ganzheit d. h. die Einheit des genossenen Thieres die Einheit repräsentire, zu welcher es jede daran theilnehmende Familie zusammenschließe. *) — In B. 37. ist εἰς ὃν nicht mit ἐξεκέντησαν zu verbinden, welches nur den acc. regiert, sondern mit ὄψονται „sie werden hinblicken auf“, in den LXX. ἐπιβλέπονται πρὸς. Bemerkenswerth ist die Uebereinstimmung der wortgetreuen Uebers. der alttest. Stelle mit der Dffb. 1, 7., während die LXX. nach der Lesart ἡρῆ: ἐπιβλέπονται πρὸς με ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο.

B. 38—42. Wir lernen hier einen zweiten der 12, 42. erwähnten furchtsamen Archonten kennen, in welchem wie in Nikod. der Glaube auch durch den schmachvollen Tod des Messias nicht untergegangen ist: es war jetzt die Zeit gekommen, wo auf jenes dunkle Wort des Nachtgesprächs Kap. 3, 14. vom Kreuz herab das erhellende Licht fallen sollte. — Die Quantität der 1000 Pfund Aloe und Myrrhen erscheint als Ueberfluß (Strauß) — bei den Bestattungen hielten aber die Alten in dem Ausdruck der Verehrung für die Geschiedenen noch weniger ein kärgliches Maas

*) Auch die Rabbinen lassen hier rathlos. Der philosophische David Halevi in s. Emunah Ramah, durch dessen Herausgabe sich Simson Weil verdient gemacht hat (Frankf. 1852.) S. 133., rechnet dies Gebot unter die rein positiven, daran sich lediglich der Gehorsam gegen die Autorität üben solle.

inne als die Gegenwart, vgl. Pauli, Realenc. s. v. funus S. 547.: nicht bloß mit dem Leichnam eingewickelt wurden die Specereien, sondern auch auf den Boden gestreut, überdies damit geräuchert (s. Kypke). — Das Grab war nach Matth. 27, 60. Eigenthum des wohlhabenden Synedristen — er hatte vielleicht eine gewöhnliche Bestattung für J. beabsichtigt; da jedoch die Zeit drängte und das Familienbegräbniß nahe war, fügte es sich, daß J. gerade in diesem neuen Grabe ehrenvoll bestattet wurde.

Kapitel XX.

Die Bezeugung des Auferstandenen vor seinen Jüngern.

B. 1. 2. Ueber die bekannten in der Auferstehungsgeschichte besonders gehäuften Dissonanzen in den Relationen der Evv. vgl. Doedes, de Jesu in vitam reditu 1841., meine Glaubwürdigkeit der ev. Gesch. 5 Abschn., Erhard S. 575. Theilweise haben sie ihren Grund darin, daß die verschiedenen Erscheinungen des Auferstandenen nur aus dem Gesichtspunkt und Interesse desjenigen erzählt werden, dem sie widerfahren sind, theilweise in der nothwendig vorauszusetzenden großen Aufregung in Folge des überraschenden, freudenvollen Ereignisses. Den folgenden Bericht über die Erscheinung vor Magdalene hat Joh. aus dem Munde derjenigen, welche ihm und dem Petrus die erste Kunde gebracht. Daher auch nur von ihr allein die Rede ist, wie wohl, was auch Strauß nicht leugnen will, das οἶδαμεν B. 2. darauf hinweist, daß Mehrere zum Grabe gegangen. Zwar meinen Brückner, Mey., auch Erhard, daß es aus dem Gemeinschaftsgefühl der dem Herrn Nähergestandenen gesprochen seyn könne und somit auch die Jünger mit einschließen. Redet die Frau jedoch zu solchen, die von der ganzen Sache noch nichts wissen, so vermögen wir uns in einen solchen plur. comm. durchaus nicht zu versetzen. Findet sich doch auch dieselbe Sorglosigkeit des Berichtes Luc. 24., wo B. 12. nur von Petrus erzählt, während das τινές B. 24. darauf hindeutet, daß auch Joh. in seiner Gesellschaft gewesen. Freilich läßt sich sagen, daß, was durch diesen plur. auf der einen Seite gewonnen wird, auf der andern wieder verloren geht; er schneidet nämlich die har-

monistische Ausgleichung ab, nach welcher Maria ohne mit den Frauen zusammen zu treffen, auf anderem Wege wieder zurück gegangen seyn soll. Oder — sollte man mit Luthardt sagen können: weil die anderen, die mit hinaus gegangen, dasselbe auch erfahren mußten, so sei zugleich in ihrem Namen gesprochen? — Daß die Frauen bei den Männern, namentlich bei Petrus Rath suchen, trägt historisches Gepräge.

B. 3—13. Was konnte tiefer dem erzählenden Jünger sich eingeprägt haben als der Moment, wo die Gewißheit einer Auferstehung seines Herrn in seiner Seele aufgegangen? Mit jugendlich lebhafter Anschaulichkeit führt er daher seinen Lesern diesen Moment vor. Petr., den wir schon bei seiner ersten Bekanntschaft mit J. verheirathet finden, ist der ältere (21, 18.), so daß diesmal seine physische Kraft mit dem Feuer seines Geistes nicht gleichen Schritt hält. Joh. aber, schüchtern wie er ist, wagt zunächst nur sich niederzubücken (vgl. B. 11.), um in die Grabhöhlung hinein zu schauen und sieht in einiger Entfernung die Leichentücher liegen. Der dreistere Petrus tritt hinein und wird gewahr, daß sie mit Sorgfalt abgelegt sind, wie von einem, der sich selbst entkleidet hat — das Schweißtuch um die Stirn an eigenem Orte. Nun erst tritt Joh. hinein und nun glauben sie — nicht dem Bericht der Maria (Aug., Theoph., Grot.), welche ja nur an eine Wegnahme des Leichnams gedacht hatte, sondern im religiösen Sinne an die Auferstehung. — Nicht zunächst auf die Auferstehung aus dem Grabe geht dies ἡδεῖσαν, sondern auf den Glauben an die δόξα des Messias nach dem Tode, deren Anfangspunkt die ἀνάστασις s. zu 2, 22. Während jenes ihr πιστεύειν, wenn auch ein religiöses, dennoch auf der sinnlichen Unterlage des Augenscheins ruhte, war das auf Grund der Schrift das höhere, denn es brachte zum Bewußtseyn, was die Idee eines gekreuzigten Messias verlangte. Daß Maria den schneller eilenden Jüngern nachgekommen, übergeht der Ev. als selbstverständlich. Εἰστίηκει „sie blieb stehen“, vgl. ἐστάναι stehen bleiben (Sintenis Blut. Aristid. c. 23.). Ob auch die Jünger ihr die aufgegangene Hoffnung mitgetheilt, sie kann von dem Grabe, dem Ort, wo ihr Theuerstes ge-

ruht, sich nicht trennen. An der Stätte, wo er geruht, erblickt sie zu Häupten und zu Füßen zwei himmlische Wächter derselben. Die Engelererscheinungen, gerade in der Auferstehungsgeschichte gehäuft, obwohl sie nicht Gegenstand äußerer Wahrnehmung — vgl. Luc. 24, 23., wo auch die vorliegende Erscheinung ein *δραμα*, d. i. eine innere Wahrnehmung genannt wird — sind dennoch auch nicht bloße Sinnenhallucinationen, sondern beruhen auf Einwirkungen von Objekten, deren Wahrnehmung sich indeß nach der Individualität und Situation der Schauenden gestaltet, s. ob. S. 333. 93.

B. 14—16. Wiewohl das Nichterkennen sich auch durch das Unerwartete und das Uebermaß des Schmerzes erklären ließe, doch scheint allerdings seit der Auferstehung die leibliche Erscheinung des Erlösers eine verschiedene gewesen zu sehn, vgl. zu B. 18. — Sie glaubt den Gärtner (19, 41.) des Joseph von Arimathia vor sich zu haben, welcher dem Leichnam einen anderen Platz angewiesen. Daß der Auferstandene mit jenem subligaculum oder Lendenschurz bekleidet, wie ihn die Gekreuzigten trugen, aber auch Land- und Gartenarbeiter zu tragen pflegten, konnte um so mehr diese Meinung erwecken. — *Καὶ ὡ ἀρῶ* — in der Uberschwänglichkeit ihrer Liebe wägt sie ihre Kraft nicht. Während dieser Anrede kehrt sie ihren Blick auf's Neue nach dem Grabe hin; erst der so oft von ihr vernommene freundschaftliche Zuruf öffnet ihr das Auge. Nun kehrt sie sich um — wie man bei der Heftigkeit des Affekts kaum anders glauben kann, ihm zu Fuße sinkend, und, wie jene Frauen Matth. 28, 9. und die Sünderin Luc. 7, 39. ihn umfassend, bricht sie in die ihr gewohnte Anrede aus *ῥαββί*.

B. 17. 18. Was die Erkl. des schwierigen *μὴ μου ἀπτου* betrifft, so hätten sich nicht so viele Erklärer selbst unter den Neueren durch das *noli me tangere* der Vulg. und das „rühre mich nicht an“ bei Luth. irre leiten lassen sollen, als ob *ἀπτεσθαι* eben nur gleich *ψαύεσθαι* wäre. Plato im *Crat.* bemerkt, daß es gleich *δέειν*, wie es denn auch unser deutsches „heften“ ist und auch Suidas *ἀπτων* durch *κραίων, δεσμεύων* erklärt. Bhaborinus macht auf-

merkſam, daß es im med. nicht wie *προσάπτεσθαι*, *προσψαύεσθαι* bloß *ἄκροις δακτύλοις ἄπτεσθαι* sei, sondern auch = *ἐπιλαμβάνεσθαι* und auch *ἐπὶ φιλοφροσύνης ἢ ἀπλῶς ὁμιλίας* gebraucht werde, und den allgemeinen Sinn von *ὁμιλεῖν*, *προσφέρεσθαι αὐτῷ* finden nun auch von Orig. an die griech. *ΚΒ.* darin, welche gewußt haben müssen, daß mehr in dem Worte liegt als das bloße „anrühren“. So überſetzt auch *Aquila* 1 Sam. 26, 19. das hebr. *קָרַבְתִּי* „ſich anſchließen, Gemeinschaft haben“ durch *ἀπτεσθαι*, *Symmach.* hat das entſprechende *συνδράζεσθαι*. Im *Klass.* findet ſich dieſe Bed. nur tropiſch, wo es — gerade im Gegenſatz zu *ψαύειν* — das „ſich beſchäftigen, ſich befaſſen mit etwas“ bedeutet (*Ast lex. Plat. I. 266.*), und im eigentlichen Sinne „packen“ z. B. vom Eber, „Hand an Jemand legen“ *Iliade* 8, 339., *Plato Pol. 5, 465.*, *Dio Cass.* 56, 25., *ἀπτεσθαι τ. θαλάσσης* *mare colere* (*Chariton ed. d'Orville S. 261.*) — die 5te *U.* von *Paffow* giebt unter den *Bedd.* auch „anhangen, feſthalten“. Kann man nun nicht umhin anzunehmen, daß jenes freudige *Rabbuni* mit einer der freudigen Ueberräſchung entſprechenden Gebährde verbunden geweſen ſei, ſo muß dieſes den Ausgangspunkt für die *Erkl.* bilden und der allgemeine Gedanke kann nur der Befehl ſehn: „jezt nicht mit Liebesäußerungen ſich an ihn zu hängen, da er noch nicht als Verkklärter der bleibende Gegenſtand des Liebesumganges ſei (16, 22.), ſondern eilend den Brüdern die Freudenbotſchaft zu bringen.“ Dieſe Sinnbeſtimmung wird durch den Inhalt der Botſchaft an die Brüder unterſtützt. Die verſchiedenen *Erkl.* zerfallen zunächſt in 2 *Klaſſen*, von denen die eine den Grund der Abwehr in dem noch nicht verklärten Zuſtande findet, die andere in dem ſchon verklärten. Aus erſterer *Klaſſe* ſind im Weſentlichen mit der angegebenen *Erkl.* übereinſtimmend: *Orig.* in einer *St.* (*IV. 156.*): *μὴ μου ἄπτου, ἐχοῖν γὰρ μᾶλλον ἐμπαρέχειν ἑαυτὸν τ. ἀφῆ, Euth.*: „*Maria* Meinung war dieſe: ſie verſtund des Herrn Auferſtehung allein, daß er wieder mit ihnen leben würde als zuvor wie *Lazarus*, er will alſo anzeigen, daß ſeine Auferſtehung eine andere Meinung habe denn *Laz.*, daß er auffahre gen *Himmel*“, *Calv.*

(mente contractare), Mel., Grot., Neand., Stier, de W., Luthardt. Wurde das ἀπτεσθαι näher bestimmt nach der häufigen Phrase ἀπτεσθαι τ. γουνάτων „anfassen“ — die Kniee nämlich, so bezog sich die Abwehr nur auf die Verehrung durch die προσκύνησις (Camerø, Rhyffe, P. Lange) — wogegen indeß spricht, daß die προσκύνησις bei den Frauen Matth. 28, 9. 10. nicht abgewehrt wird — nach Hilgenf. allerdings nur darum nicht, weil unterdeß die Himmelfahrt eingetreten, s. zu ἀναβαίνω. An ein Aufhalten durch Liebeserweise denken auch diejenigen, welche in dem οὐπω κτλ. den Trost finden, daß er ja noch eine Zeit lang bei ihnen verweile: von ihnen wird aber das Moment des Aufhaltens betont und damit das Gehen zu den Brüdern in Gegensatz gestellt (Watabl., Beza, Galov, a Lap.). Dann würde sich indeß der Inhalt der frohen Botschaft nicht wohl erklären. Nach Baur will J. den Aufenthalt abwehren, welchen seine schnelle Himmelfahrt durch die ihm zu Füßen fallende Maria erleiden konnte; besser hier Hilgenf.: nur darum lehnt er hier die Verehrung ab, weil er noch irdisch und ihr Bruder. — Eine Abwehr, weil der Zustand bereits ein verklärter und zwar unter Voraussetzung der Bed. des προσφέρεσθαι τινι nehmen die griech. KB. an. Nicht mehr so vertraulich, wie mit dem noch Irdischen solle Maria mit dem Verklärten umgehen. Chryst.: δοκεῖ μοι βούλεσθαι αὐτήν ἔτι συνεῖναι αὐτῷ ὡσπερ τότε κ. ἀπὸ χαρᾶς μηδὲν ἐννοῆσαι μέγα, εἰ καὶ πολλῶ βελτίων ἐγεγόνει κατὰ σάρκα, Theod. Morf.: δοκεῖ μὲν ἐπέχειν αὐτήν τ. ἀφ᾽ ἧς ὡς ἂν οὐχ ὁμοίως ὀφείλουσαν ἐγχειρεῖν τῇ τοῦ σώματος ἀφ᾽ ἧ, ἄλλον δὴ τινος κ. πολὺ κρείττονος γενομένου τ. σώματος. Pseudo-Just. quaest. ad orthodox. qu. 48. S. 459. Par.: μή μοι ἀκολούθει ὥστε διάπαντος συνεῖναι μοι κατὰ τὴν πρὸ τ. σταυροῦ μου διαγωγὴν, ähnlich Apollinar. Den Erhöhungszustand setzt auch die verfehlte Grfl. der lat. BB. voraus, Hier. ep. 39. ad Paulam (vgl. Chyriil): non mereris tangere resurgentem, quem mortuum credis in sepulcro, Aug.: noli in me sic credere, quemadmodum adhuc sapis. — Während die genannten Grfl. sämmtlich in ἀπτεσθαι mehr

finden als das bloße *ψάεσθαι*, glauben Andere bei der Bed. „anrühren“ stehen bleiben zu müssen. Danach nun Brückner: es drücke sich darin die Scheu aus, eher eine Berührung zuzulassen, als bis die Auffahrt zum Vater erfolgt sei, Schleierm., Olsh.: es sei das neue Leben des Auferstandenen für die Berührung noch zu empfindlich gewesen, handgreiflicher bei D. Paulus von der Voraussetzung des Scheintodes, daß die noch nicht vernarbten Wunden geschmerzt haben und Brennecke: „bei Leibe nicht umfassen, es thut mir noch Alles weh“! Die Erkl. von Fr. v. Meyer, als ob von prüfender Betastung die Rede sei, ist von Mey. wieder aufgenommen worden: taste mich nicht prüfend an, als ob „ich ein zu Gott empor gestiegen gewesener und wieder herab gekommener Geist sei“. Aber — von Anderem abgesehen, daß Maria in dem Augenblick, wo sie in Inbrunst ihr Kabbuni ausruft, vorher erst vorsichtig eine Prüfung der Selbigkeit des Leibes vornehmen sollte, erscheint gewiß unpsychologisch.

Eine Freudenbotschaft liegt in der Botschaft an die Jünger offenbar — die seiner nahe bevorstehenden Berklärung (Luc. 24, 26.). Die an dieser St. einzige Bezeichnung Gottes als Gottes und Vaters seiner Brüder kann aber, wie der wiederholte Friedensgruß des Auferstandenen, nur die Andeutung des durch die Auferstehung besiegelten Versöhnungsverhältnisses enthalten. Apollinar: *δεῖ δὴ ἀναβῆναι πρὸς τ. πατέρα, μετὰ δὲ ταῦτα .. ἀποδέξασθαι τ. γνωρίμους κ. φίλους καινούς, ἥδη τῷ καινῷ προσιόντας ἀνθρώπῳ*. Bucer: quid hoc aliud, quam apostolos et quotquot per verbum app. credunt, resurrectionis Christi esse participes, „und bin ich Bruder, so folgt daraus, daß ich mit Christo sitze im gesammten Leben und gleicher Erbschaft“ Röm. 8, 29. (Luth.). Wie Chr. sich aber niemals mit den Seinigen in einem *πατὴρ ἡμῶν* zusammenschließt (Matth. 6, 9. heißt es *οὕτως προσεύχεσθε ὑμεῖς*), so unterscheidet er hier die filii adoptivi von den proprii, Aug.: *natura meum patrem, gratia vestrum*. — Die Baur'sche Christologie, welche den joh. Logos zugleich mit seiner Leiblichkeit auch seine Menschheit ablegen läßt, fand in dem

ἀναβαίνω einen zusagenden Anschluß, die Himmelfahrt sogleich auf die Auferstehung folgen zu lassen (Baur S. 222., Röstlin S. 190.). Wie schon von Kinkel (Stud. und Krit. 1851. S. 3.) wird in jenem *ἀναβαίνω* der Moment der Himmelfahrt gefunden und jede folgende Erscheinung als die des geistig Verklärten, wenn auch noch in doketischer Sinnlichkeit sich manifestirenden, angesehen. Zur Unterstützung dient die Geistesmittheilung an die Jünger B. 22., welche nach 7, 38. von keinem Andern als dem Erhöhten ausgehen kann. Aus dem *ἀναβαίνω* läßt sich nun freilich ebenso wenig eine augenblickliche Auffahrt folgern, als aus dem *ἐρχομαι* 17, 11. oder aus dem *πέμπω* hier B. 21. ein augenblickliches Ausfenden. Allein eine gewisse Wahrheit kommt der berührten Ansicht zu. Zwei Reihen von Aussprüchen und Thatfachen der Schrift scheinen nämlich in Betreff des Zustandes des Auferstandenen gegen einander zu streiten: nach der einen ist das *σῶμα* des Auferstandenen noch das dem physischen Bedürfniß unterworfenen *σῶμα χοιζόν*, welches erst mit der Himmelfahrt die irdische Schranke völlig abstreift (J. Müller, Lehre von der Sünde II, 244.), nach der andern ist die Auferstehung der Wendepunkt, mit welchem die völlige Verklärung eintritt, die Erscheinungen aber des Auferstandenen sind solche, „in denen er aus der Unsichtbarkeit heraus und wieder in dieselbe zurücktritt“ (Thomasius I, 248. 254., Geß a. a. O. S. 379f.). Während diese letztere Ansicht zwar ein Wort giebt, doch ohne bestimmte Vorstellung, giebt die erstere zwar eine bestimmte Vorstellung, doch ohne Lösung der entgegenstehenden Bedenken, von denen das nächste: wo für den noch an die Schranken des Raumes und des Nahrungsbedürfnisses Gebundenen der Aufenthalt und die Befriedigung des Bedürfnisses die 40 Tage lang zu denken sei? Für die Exegese genügt das Resultat, in welchem beide Theorien eigentlich zusammen treffen, auch wenn die zweite dies nicht anerkennen will: ἦν γε — wie Orig. c. Cels. II, 63. sich ausdrückt — *μετὰ τ. ἀνάστασιν αὐτοῦ ὡς περὶ ἐν μεθ' ὀρίῳ τινὶ τ. παχύτητος τ. πρὸ τ. πάθους σώματος κ. τοῦ γυμνῆν τοιοῦτου σώματος φαίνεσθαι ψυχῆν.*

B. 19—22. Wie es den Anschein hat, muß diese Erscheinung als identisch mit der Luc. 24, 36. angesehen werden, was aber B. 44—49. betrifft, so mag allerdings Ebr. Recht haben, daß, nach dem sonstigen Gebrauch des εἶπε δέ bei Luc., ohne Rücksicht auf Apokalyptische Reden des Auferstandenen summarisch mitgetheilt werden, dennoch weist B. 49. auf B. 22. 23. hier, vgl. 21, 1. Das κεκλεισμένων will allerdings, da es B. 26. wiederholt wird, auf eine wunderbare Erscheinung hindeuten, welchen Charakter es auch dann behält, wenn das Öffnen der Thür nur mit Calv. als ad nutum divinae majestatis geschehen angesehen wird — creatura, wie Hier. sagt, cedente creatori. Doch ist Luc. 24, 31. von einem ἀφαντος γενέσθαι die Rede, Joh. 21, 1. Marc. 16, 12. von einem φανεροῦσθαι: beides führt auf die Vorstellung eines nicht Gebundenseyns an die Schranken der Räumlichkeit, vgl. F. Kühn: wie ging Chr. durch die Grabesthür? 1838. Eine leibliche Durchdringung der Thür, wie sie im Interesse der luth. Ubiquitätslehre vertreten wurde (Quenst. III. S. 443.), würde freilich, wie schon Bucer und Calv. bemerken, nur dann behauptet werden dürfen, wäre von dem Ev. διὰ τῶν θυρῶν geschrieben. Auch würde das ἔστιν εἰς τὸ μέσον nur beweisend seyn, wenn nicht das ἔρχεσθαι voran ginge. — Εἰρήνη. Wäre mit diesem εἰρ. nichts Anderes als die gewöhnliche Grußformel gemeint, so würde es der Ev. nicht der Mühe werth gehalten haben, sie zu erwähnen — zumal wiederholtermaßen s. B. 21. 26. Es ist der Versöhnungsfriede, den er ihnen nach dem Siege der Auferstehung anwünscht vgl. zu 14, 27., daher die Wiederholung dieses Wunsches vor der Bevollmächtigung zur Würksamkeit im Geiste. Daß diese es ist, welche er ihnen ertheilt, zeigt nicht bloß hier B. 22., sondern auch die Verheißung, welche Luc. 24, 49. sich anschließt. Calv. treffend: perinde autem valent ejus verba acsi diceret se doctoris officio hactenus defunctum esse: completo igitur cursus sui stadio, se nunc easdem illis mandare vices. Ob nun, wie von der kath. und luth. Ex. angenommen wird, eine sakramentale gegenwärtige Geistesmittheilung stattfinde oder nur die proph.

symb. Verkündigung der zukünftigen (Theod. Mopsf., Bull., Grot., Lampe, Kuin.), das ist die Frage. Das Symbol bei den Propheten, auch im N. T. (Apg. 21, 11.), dient vorzugsweise zur veranschaulichenden Bergewisserung zukünftiger Ereignisse, der von Christo ausgehende lebendige Hauch ist ein treffendes Symbol für den zukünftig von ihm den App. mitzutheilenden Geist. Als zukünftig wird B. 49. bei Luk. die Sendung des Geistes verheißen. Wäre jedoch die Handlung nur proph. gemeint, würde sich nicht auch hier wie Apg. 1, 8. das fut. *λήψεθε* statt des imp. *λάβετε* finden? Nur als sakramentlichen Träger des Geistes läßt sich daher vermöge dieses imp. der Anhauch fassen. Andererseits kann nun aber auch die reale Mittheilung des Geistes vermöge der fut. Luc. 24, 49. Apg. 1, 8. nur eine relative seyn — sei es qualitativ oder quantitativ. Eine qualitative Verschiedenheit des πν. ἅγιον, also der ποιότης desselben 1) vor diesem Anhauche des Auferstandenen, 2) nach demselben und 3) nach der Ausgießung am Pfingstfest ist nun von der kath. und luth. Ex. angenommen worden: vor diesem Anhauche die gratia gratum faciens oder sanctificationis, durch denselben die gr. gratis data oder ministerialis, durch die Pfingstmittheilung die gr. χαρισματική vgl. Theoph., Mald., Gerh., a. Lap. Welche mechanische Vorstellung vom h. Geist setzt jedoch eine solche Abgrenzung namentlich für die Befähigung zur Sündenvergebung voraus! Wichtig ist auch die spiritisirende Unterscheidung von Luthardt: πν. ἅγιον ohne Art. soll nur der heiligende Geist seyn, aber noch nicht der Geist „der neuen Geburt“, nicht τὸ πν. ἅγιον „weil es nun zwar der Geist des verklärten, aber noch nicht des weltmächtigen J. ist“. Allein ist denn 7, 38., wo der Art. ebenfalls fehlt — ist an andern Stellen, wo bei dem fixirten Begriff der Art. fehlt, bloß an die ποιότης des πν. vor der Pfingstmittheilung zu denken? vgl. Luc. 11, 13. Apg. 1, 2. 8, 17. Röm. 9, 1. 14, 17. Der Zustand der Verklärung ist ein noch unvollendeter: so ist es auch diese Geistesmittheilung und das Verhältniß zu der zukünftigen ein quantitatives, also der ποσότης nach verschiedenes, welches die-

jenige Geisteswirkung noch erwarten läßt, wie sie zu dem Missionsamte tüchtig machen sollte Luc. B. 49., so Orig., Cyr., Guth., Calv., Neand., Stier. Daß die mit Christi Entschränkung gesezte Mittheilbarkeit desselben als Geist, auf welche er früher mehrfach hingewiesen, seit der Auferstehung ermöglicht worden, stellt sich in diesem Factum dar.

B. 23. Die Matth. 16, 19. dem Petrus als Repräsentanten des Apostolats in der Zukunft verheißene Schlüsselgewalt (*δύσω*) wird unter Voraussetzung des Besitzes des Geistes jetzt wiederholt. Eine auch vor Gott gültige Behaltung oder Vergebung der Sünde wird ihnen verheißt. Als nähere Bestimmung setzt schon Cyr., auch ein Anon. in der catena gr., hinzu: durch Taufe und Buße. Nicht nur das Mittel des Sakraments, sondern auch die Beschränkung auf das Apostolat läßt dagegen Aug. fallen: *ecclesiae caritas, quae per sp. s. diffunditur in cordibus nostris participum suorum pecc. dimittit, eorum autem, qui non sunt ejus participes, tenet.* In der römischen Kirche bildete sich jedoch die Beschränkung auf das Bußsakrament aus und wurde, begleitet von einem Anathema — wenn auch unter mehrfachem Widerspruche in der Sitzung selbst — in dem Trident. ausgesprochen sess. 14. can. 3., s. Gerh. Expos. conf. cathol. IV. S. 64. Die luth. Kirche gründet auf diesen Ausspruch in Verbindung mit Matth. 16, 19. 18, 18. die potestas clavium, worunter nach den schmalk. Art. §. 60. zu begreifen: *mandatum docendi ev., remittendi pecc., administrandi sacr., praeterea mandatum excommunicandi.* Eine solche Ausdehnung des Begriffes ist auch gerechtfertigt. Jes. 22, 22. und Offb. 3, 7. (vgl. Luc. 11, 52.) zeigen, was in dem Schlüsselvorrrecht liege: das Vorrecht, auf vollgültige Weise das Reich Gottes — nach Offenb. 3. „das Haus Davids“ — aufzuthun und zu verschließen, und zwar durch Behaltung oder Vergebung der Sünde*) — wie sie aber nicht bloß im Beicht-

*) Nur diese Bed. ist Matth. 16. anzunehmen; der auch von J. Müller vermifste Beleg für *δέειν* in dieser Bed. liegt in Hiob 4, 17. Hof. 13, 12.

stuhl, sondern auch durch Predigt und Kirchengucht geübt wird. Von der Predigt spricht Luth. XI. S. 1021.: „Wie geschieht das Sünde Vergeben? Durch das Ev., wenn ich dem Bruder dasselbe predige und sage ihm, wie er sich der Werke Chr. annehmen soll und gewißlich gläube, Chr. Gerechtigkeit sei seine und seine Sünden seien Christi.“ Vgl. Episcop. zu Matth. 16. und Offb. 3. (Opp. II. 1. 201. 252.), Grot., Beng., Stier, Neand., J. Müller, über die Schlüsselgewalt, deutsche Zeitschr. 1852. S. 55.

B. 24. 25. Nach der zu 11, 16. gemachten Bemerkung über den reflektirenden Charakter dieses Jüngers genügt ihm das historische Zeugniß der Augenzeugen nicht, nicht einmal ein Zeugniß seiner eigenen Augen über die Person des Auferstandenen: zur Gewißheit ihrer Identität verlangt er auch die Handmale nicht bloß zu sehen, sondern auch mit dem Finger zu betasten und in die Seitenwunde die Hand zu legen — daß hier der Nägelmale der Füße keine Erwähnung geschieht (vgl. aber Luc. 24, 39.) konnte noch Lücke als einen Beweis gegen die Annagelung der Füße ansehen, während auch Strauß (II. S. 128.) sich nach den Untersuchungen von Hug und Bähr eines Andern überzeugt bekannte. Sollte denn die Zweifelsucht des Jüngers so in's Absurde gegangen sehn, daß nach jener Prüfung an Hand und Seite er sich noch zu bücken verlangt hätte, um an den Füßen die Prüfung vorzunehmen?

B. 26—29. Kurz vor ihrem Aufbruch finden wir am Schluß des Festes abermals die Jünger versammelt — diesmal vollzählig. Auf Thomas insbesondere ist es abgesehen, falls man nicht annehmen will, daß es dem Ev. nur darauf angekommen sei, mit dem bedeutsamen Schlußwort dieser Scene auch sein Evangelium zu schließen. Ernst und milde Herablassung vereinigen sich in J. Worten, Beng.: *si pharisaeus ita dixisset: nisi videro etc. nil impetrasset; sed discipulo pridem probato nil non datur.* Zur Beschämung wird er genau zu der von ihm verlangten dreifachen Probe aufgefordert. — *Γίνω* richtig *Μη*: nicht „sei“, sondern „werde“ — nach dem constanten Gebrauch des *praes.* im N. T., auch Röm. 3, 4. Religiöser Glaube, welcher

die sinnliche Wahrnehmung zur Stütze verlangt, bringt sich in Gefahr, den Glauben überhaupt zu verlieren. Jedoch zu tief war dieser Glaube im Herzen des Thomas gewurzelt: das bloße Sehen des Auferstandenen (*ὄτι ἐώρακα*) übt daher einen so überschwänglichen Eindruck auf ihn, daß er den Herrn und Gott in ihm bekennt — auch der Ausdruck „der Sohn des lebendigen Gottes“ (Matth. 16, 16.) besagt, daß Gott selbst sich in Chr. manifestirt. Ein Bekenntniß liegt in diesen Worten und nicht ein Ausruf der Bewunderung (Theod. Mops., der Socin. Davidis, D. Paulus), wie auch das *εἶπεν αὐτῷ* zeigt. — So schließt sich nun nur die Warnung an, welche — auf alle die anwendbar, von denen das Ev. gelesen werden sollte und für welche sie daher an den Schluß gestellt ist — darauf hinweist, daß es noch eine höhere Glaubensstufe gebe als die auf die sinnliche Wahrnehmung gestützte, den Glauben nämlich, welcher auf das Wort und die innere Beweisraft desselben gestützt, nach P. glaubt *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι* Röm. 4, 18. vgl. zu 4, 48.

B. 30. 31. Daß gerade dieser Ev., welchem von Luth. zum Lobe angerechnet wird, weniger mit Wundern umzugehen als die übrigen, die *σημεῖα* J. als den Hauptbestandtheil seines Evangeliums bezeichnet, muß allerdings befremden. Daher bei Chryf. und auch noch bei Lücke, Olsh., P. Lange, Baur die Annahme, daß *σημεῖα* — den *τεκμήρια* Apg. 1, 3. entsprechend — allein die erwähnten Erscheinungen des Auferstandenen bezeichne; doch schon *πολλά* spricht dagegen, denn wie man auch zähle, können doch immer nur wenige Erscheinungen stattgefunden haben vgl. 21, 14., 1 Kor. 15, 5 ff. Auch kann *ποιεῖν σημεῖα* nicht von Erscheinungen gebraucht seyn. Nur in dem S. 17. angegebenen Sinne kann also das Wort genommen werden: für die Geweckteren sind alle seine Wunderthaten — und an diese schließen sich seine Reden — Offenbarungen seiner göttlichen *δόξα*. Insofern sind dem Ev. hier wie 12, 41. alle außerordentlichen Handlungen J. der Hauptinhalt seines Evangeliums. In ähnlicher Weise braucht auch die Offenb. das *σημεῖον* 12, 1. 15, 1. Was 21, 25. hyperbo-

lisch ausführt, das drückt Joh. hier einfach aus: er spricht von den mitgetheilten σημείois als einer Auswahl, welche zu dem beabsichtigten Zwecke ausreiche, vgl. S. 17. Ἐνώπιον τ. μαθ. wird hinzugefügt, um den Grund anzugeben, auf welchem des Evangelisten und der Andern Zeugniß ruhe.

Kapitel XXI.

Das Evangelium hatte mit dem Schluß von Kap. 20. seinen sachgemäßen Abschluß. Daß hier ohne Uebergang die Erzählung von vorn anfängt, läßt dieses Kap. als Nachtrag erscheinen, wie ein solcher sich z. B. auch bei Nepos im Leben des Atticus findet. Ob nun dieser Nachtrag von der Hand des Verf. des Evangeliums oder von fremder Hand? Von Grot. wurde zuerst darin ein Nachtrag der ephesinischen Gemeinde durch ihren Bischof, vielleicht den Joh. Presb., gesehen. Mit verschiedenen Hypothesen und bei verschiedener Ansicht über B. 24. 25. wurde dies seitdem die gangbare Ansicht, in älteren Zeiten bei Hammond, Cler., Seml. u. a., in neuerer nicht nur bei den Lüb. Kritikern (Baur, Köstlin — nicht Hilgenf.), sondern auch bei den meisten Vertretern der Aechtheit des Ev. s. Einl. S. 32. Uns erscheint, wie in der Einl. ausgeführt worden, B. 24. als Beglaubigungszeugniß für die Aechtheit dieses Nachtrags und — da nunmehr das Ev. des Schlusses entbehrte — B. 25. als eine von demselben Zeugen hinzugesetzte und dem Schlusse von Kap. 20. nachgebildete Schlußformel. Auch fehlt B. 25. in cod. 63. und wird in mehreren Scholien für einen Zusatz erklärt. Es möchte nun allerdings sehn, daß dieser Nachtrag nur von einem Jünger des Ap. geschrieben worden: was uns jedoch von dieser Annahme abhält, ist der Ausdruck derselben Zartheit und Einfalt, welche das ganze Ev. durchweht und deren Spiegel die Diction ist. Was man als Unterschied in der Diction angeführt, sind nur Ausdrucksweisen, die sich zufällig im Ev. nicht finden, nicht aber, wie dies in der Perikope 7, 53 ff. der Fall, solche, für welche sich der Ev. mit Constanz Anderer bedient hätte, auch erweisen sie sich

an ihrer Stelle ganz motivirt. Als solche sind bezeichnet worden B. 3. ἔρχεσθαι σὺν statt ἀκολουθεῖν; B. 4. πρώτας γενομένης statt πρώτῃ, B. 5. τεκνία statt παιδία, B. 12. ἐξετάζειν statt τολμᾶν, B. 18. φέρειν statt ἄγειν. Eine genauere wiewohl nicht ganz richtig beurtheilende Zusammenstellung der Consonanzen und Dissonanzen mit den joh. Sprachgebr. in Ziele, annot. in locos nonnullos ev. Jo. Amst. 1853. S. 112. — Trägt nun dieser Nachtrag so entschieden den joh. Charakter an sich, so vermöchten wir uns einen Schüler des Ap.'s doch nur dann als Verf. zu denken, wenn uns aus der patrist. Literatur irgend ein Beispiel vorläge, daß der joh. Styl von irgend einem Schüler des Ap. auch nur in irgend einem Maaße angeeignet worden sei. Soll aber der Verf. ein apokryphischer seyn, so müßten wir den Beweis verlangen, daß nicht nur der joh. Styl, sondern überhaupt der Styl angeblicher Originale von pseudonymen Verff. nachgeahmt worden (S. 7. 24.). Hierzu kommt nun, daß wir B. 24. nur dann uns befriedigend zu erklären wissen, wenn derselbe ein Zeugniß von fremder Hand für die Autorschaft des Joh. enthält. Und was nun den Jünger selbst zu einem solchen Nachtrage veranlassen konnte, läßt sich auch aus dem Inhalte des Kap. darthun. Hatte sich in Folge des Wortes des Herrn B. 22. jenes B. 23. erwähnte Gerücht verbreitet, konnte der greise Jünger, den, wie anerkannt wird, B. 22. noch als lebend voraussetzt, sich nicht, je mehr er sein Ende nahen fühlte, bewogen finden, einem solchen Gerüchte entgegenzutreten und auf sein bevorstehendes Ende vorzubereiten? Und mit welcher wahrhaft kindlichen Simplicität geschieht dies durch die bloß wortgetreue Wiederholung der Aussage seines Herrn! In einer geistreichen Weise ist selbst versucht worden darzuthun, wie in der ganzen Geschichtserzählung des Kap.'s ein Rückblick auf die bis zum Ende des apostolischen Zeitalters verflossene Geschichte der Kirche gegeben werde (Weigel, Stud. und Krit. 1849. S. 3.). Auch hat man jene Veranlassung als genügend anerkannt und nur für den Abschnitt B. 1—14. eine genügende Motivirung vermißt. Doch steht ja dieser Abschnitt in genauem Zusam-

menhange mit der nachfolgenden Erzählung und kann es gewiß nicht befremden, den Ev., wenn er einmal die bei jener Erscheinung Chr. ihm selbst und seinem Mitjünger gewordene Prophezeiung genauer berichten will, auch den Vorgang ausführlicher miterzählen zu sehen, bei welchem dies stattgefunden. Vgl. für die joh. Abfassung des Abschnittes Weizel, Mey., Luthardt.

B. 1—4. Nach Vollendung des Festes hatten sich die Jünger zu ihrem Berufe nach Galiläa zurückbegeben. Es erscheint dies im Widerspruch mit der Anweisung Chr. Luc. 24, 49. geschehen zu sein, aber das *ἐν τ. πόλει* hat dort Luk. nur vorausgenommen aus dem spätern Worte Chr. Apg. 1, 4., welches an die 8 Tage vor Pfingsten nach Jerus. gekommenen Jünger gesprochen wurde. — *Ἐφανερώσε ἐ.* setzt eine unsichtbare Existenzweise voraus; bei Marc. Kap. 16, 12. 14. die pass. Form *ἐφανερώθη*, während die reflex. Form auch Joh. 7, 4. — Die Nachtzeit die für den Fischfang günstigste Luc. 5, 5.: am frühen Morgen steht Chr. da — nur angedeutet liegt das Kommen in dem *ἔστη*. *Ἐπὶ τ. θαλ.* am Meer s. zu 6, 19. S. 182. Daß sie ihn nicht kennen, hat seine Parallele in 19, 14. Luc. 24, 16.

B. 5—8. *Παιδίον* nicht für das joh. *τεκνίον*, sondern = *νεανίσκος* „junge Burschen“ 2 Mak. 8, 20. — Sie halten den Fragenden für einen der für sich selbst Fische zum Frühstück zu kaufen beabsichtigt. *Προσφάγιον* wie *ὄψάριον* B. 10. vgl. S. 179. Der sinnige Joh. ahnt zuerst die Nähe des Herrn, der thatkräftige P. eilt ihm sofort entgegen und zwar schwimmend, um schneller zum Ziel zu kommen. *Γυμνός* schließt nicht jedwede Bekleidung aus, also auch nicht das Lententuch oder wohl auch das Hemd, aber er legt einen Ueberwurf an, *reveritus praesentiam domini, cum discipulis familiaris versabatur* (Weng.). *Ἐπειδ.* in der LXX. für *בְּיָדָיו*, nach Euth. von Fischern getragen ohne Ärmel und bis an das Knie.

B. 9—13. Zu ihrem Erstaunen sehen sie schon ein Mahl bereitet — die Frage wie? muß unbeantwortet bleiben: P. nämlich kann es nicht herbeigeschafft haben, aber auch J.

nicht durch Andere, wenn die Wahrnehmung des Auferstandenen nicht als eine äußerliche gemeine Sinneswahrnehmung angesehen werden darf, sondern als bedingt durch den innern Sinn zu denken ist, s. S. 333. Der Zweck hierbei ist unleugbar dieser, daß J. auch nach seiner Auferstehung der Hausvater seyn will B. 11. Luc. 24, 24. — Eine so ehrfurchtsvolle Scheu der Jünger, wie B. 12. sie beschreibt, würde man, auch wenn sie nicht erzählt wäre, nicht umhin können vorauszusetzen: schon früher finden wir einen ähnlichen Beweis der Ehrfurcht 4, 27. Es kam jetzt hinzu das Räthselhafte seiner Erscheinung, die veränderte und gewiß noch mehr Ehrfurcht gebietende *μορφή* (Marc. 16, 12.), und der Eindruck des Wunders. Von diesem Gesichtspunkt der Jünger aus ist auch der Ausdruck *ἐξετάζειν* gewählt „ein zudringliches Ausforschen“ (Mey.). *ἔρχεται* setzt voraus, daß J., als er sie herbeirief, noch in einiger Entfernung gestanden. Was den Fischzug anlangt, so hat zwar der Ev. hier keine solche auf die Amtswürksamkeit der Jünger hinweisende Aeußerung J. berichtet wie Luc. 5, 11. und es läßt sich auch kaum annehmen, daß er, wenn sie gethan worden, sie übergangen hätte. Wohl aber konnte sich eine solche Deutung ihnen selbst aufdrängen, wenn sie jenes am Beginn ihrer Würksamkeit gethanen reichen Fischzuges gedachten. Daß sich gerade noch einmal in dieser Manifestation vor ihrem Amtsantritte die Wunderkraft J. vor ihnen bewährte, mag also auch einen symbolischen Zweck gehabt haben. „Die genaue Zahlangabe der Fische bezeugt den Augenzeugen oder — den apokryph. Erzähler“ (de W.) — wieso das Letztere? Doch nur wenn die Zahl eine symbolische wäre; dies ist jedoch nicht der Fall, wenngleich man sie dazu hat machen wollen: nach Ammonius die 100 die Heiden, die 50 die Juden und die 3 die Trinität, nach Hier., Köstlin soll die Universalität der apostol. Würksamkeit dadurch angedeutet seyn, insofern nach Oppian 153 Fischarten gezählt wurden (welche Angabe überdies, was Oppian betrifft, auf einem Irrthum beruht).

B. 14. Nur von einer dritten Erscheinung vor den versammelten Jüngern ist die Rede. Davon hatte Joh.

nur zwei erzählt. Das einmalige *εἶτα τοῖς δώδεκα* 1 Kor. 5, 5. ist nicht entgegen. P. bricht dort ab und fährt B. 6. mit veränderter Konstruktion fort. — *Ἦδη* wie 19, 28.

B. 15—17. P. soll mit erneueter Mahnung, aber auch mit erneueter Begnadigung in seinem Apostolat völlig rehabilitirt werden. Die dreimal forschende Frage zur beschämenden Erinnerung an die dreimalige Verleugnung (13, 38.). Apoll.: *τρίτην περὶ τ. αὐτῶν ἐρώτησιν ποιεῖται, ἅμα μὲν ἀείμνηστον αὐτῷ ποιῶν τὸ παράγγελμα, ἅμα δὲ καὶ τ. τρίτης γενομένης ἀρνήσεως ἀναμιμνήσκων κ. τριπλῆν ὁμολογίαν τ. ἀγάπης ἀντὶ τ. τριπλῆς ἀρνήσεως ἀντεισάγων.* — Die Anrede nennt ihn die drei Male nicht mit dem Namen Petrus — doch nicht als ob ihm der Apostelname verweigert würde (de W., Stier), sondern der Gebrauch der einzelnen Namen variierte (vgl. Matth. 16, 17. 17, 25. Luc. 22, 31.), die Vollständigkeit des Namens dient aber hier der Feierlichkeit. — Schweigend wird die Mahlzeit nicht vollzogen worden seyn: man kann sich als Uebergang Liebesäußerungen der Jünger — den P. mit einbegriffen — denken und hierauf die zur noch tieferen Beschämung der falschen Zuversicht auf Matth. 26, 33. hinweisende Frage. Seine frühere Aeußerung des Mehrliebens als die Andern zieht P. nicht zurück — seinem Gefühl nach hätte er es nicht vermocht, doch läßt auch seine Beschämung ihm nicht zu, dieselbe zu wiederholen; er spricht ferner auch nicht zweifelhaft „du weißt, ob u. s. w.“: auf Chr. eigenes Wissen beruft er sich für das Daß. Diese Liebe, wie sie die Bedingung des Hirtenamtes ist, soll auch im Hirtenamte sich erweisen und zwar bis zum Martyrtode (B. 18.). *Βόσκειν* und *ποιμαίνειν* synonym, nach Bellarmin, a Lap. ist dies = regere, dagegen St. Bernhard l. 4. de consid.: *pascere est evangelizare, fac opus evangelistae et pastoris opus implevisti.* *Τὰ πρόβατά μου* nach 10, 12. vgl. Apg. 20, 28. — *Τὰ ἀρνία* (auch Dffb. 5, 6.) und *τὰ προβάτια* (Tischd.) in B. 16. die in der spätern Sprache immer gebräuchlicher werdenden Diminutivformen (Pollux bei Wettst., Lobeck Phryn. S. 211.). Desto weniger hat es Grund, wenn Bellarmin und an-

dere kath. Ausfl. unter dem Diminut. die Laien verstehen wollen, unter den *πρόβατα* die Kleriker; andere Unterscheidungen bei Stier, Luthardt, Klausen. Mald.: qui quae-siverit, cur Chr. agnos potius quam oves appellaverit, videat ne doctis risum praebet. Aber auch das läßt sich mit Bellarm. u. a. nicht behaupten, daß das *πρόβατα* die *universa eccl.* bezeichne und daher die App. mit in sich begreife. Eine geschichtliche Prærogative wird ihm, dem Begründer der ersten Kirche, ja mehrfach zuerkannt, nur keine amtliche (1 Petr. 5, 1.). Die besondere Anrede, auf welche Luthardt so großes Gewicht legt, erklärt sich hinlänglich aus der bei ihm eingetretenen Nothwendigkeit der besonderen Rehabilitation. Die schon von Aug. bemerkte Abwechslung von *ἀγαπᾶν* und *φιλεῖν* halten wir für unabsichtlich (s. zu 5, 20.). — Die dritte Frage macht ihm den fortdauernden Zweifel an seiner Versicherung schmerzlich fühlbar; was schon 16, 30. die Jünger sagen, doch dort nur nach einem plötzlichen Eindruck, spricht P. hier mit Bedacht aus: nicht bloß auf die Erkenntniß der *καρδία* (Apg. 1, 24.) möchte das in großer Bewegung gesprochene Wort zu beschränken seyn. Gr.: *tota fiducia jam translata in eum, cui soli oporteret fidere.*

V. 18. Die Liebe zu Chr., welche das Hirtenamt erfordert, setzt eine Liebe zur Herde voraus, wie der gute Hirt sie selbst bewährt hat (10, 15.). Dem Charakter prophetischer Worte gemäß ist auch dieses symbolisch-ägnigmatisch und erhält vermöge des Symbols des Gürtels durch Apg. 21, 11. Licht. Die Deutung des Ev. V. 19. vgl. mit 12, 33. läßt voraussetzen, daß der Ev. in den Worten die Art des Todes des Petrus bezeichnet fand: nach Euseb. hist. eccl. II, 25. Tert. praesc. c. 36. war dies die Kreuzigung. Auf diese finden die KB. hier den Hinweis: erwägen wir zuerst diese letzten Worte, um zu sehen, ob sie einen solchen enthalten. Das *ἐκτείνειν τὰς χεῖρας* macht dies wahrscheinlich, da es für die Kreuzigung charakteristisch ist, wie die St. bei Epiktet 3, 26. zeigt: *Ἦν ἐν τῷ βαλανείῳ ἐκδυσάμενος καὶ ἐκτείνας σεαυτὸν ὡς οἱ ἐσταυρωμένοι τρίβη ἔνθεν κ. ἔνθεν.* Sollen nun die Worte auf die

Kreuzigung deuten, so böte sich eine zwiefache Erkl. dar. Stellen die 3 Versglieder 3 aufeinander folgende Akte dar, so müßte mit Casaubon., Wettst. an die römische Sitte gedacht werden, nach welcher verbrecherische Sklaven, mit den ausgebreiteten Händen an das Gabeljoch gebunden, durch die Stadt geführt und dann dem Kreuz übergeben wurden. Allein es bliebe dann die Kreuzigung selbst unerwähnt, auch war dieser Gebrauch der furca in den Provinzen nicht gewöhnlich. So müßte man denn sagen, es sei das Hauptstück der Weissagung vorangestellt und in umgekehrter Ordnung würde das der Kreuzigung vorangehende angeführt. Das Umgürten bezeichnete dann das Anbinden von Hand und Fuß an's Kreuz — mit dem Zwecke, ungestört durch die Bewegungen des Unglücklichen die Annagelung vollziehen zu können (Hug a. a. O. S. 21., so auch Tert. adv. Gnost. c. 15.), das *οἶσει κτλ.* würde auf die Abführung zur Kreuzigung deuten (Calv., Beza, Gerh., Grot.). Die Annahme einer Umkehr der Ordnung in der Aufzählung der 3 Akte bleibt indeß immer bedenklich und um Vieles erleichtert wird die Erkl., wenn bei dem Ausstrecken der Hände an das Hinreichen derselben zu denken ist, um sich die Bande zum Transport anlegen zu lassen — wie Apg. 21. von dem Umgürten von Hand und Fuß die Rede ist, und wenn bei dem gewaltsamen *οἶσει* an die Abführung zum Richtplatz gedacht ist. Hat Joh. den Kreuzestod des Mitapostels erlebt, so konnte sich ihm dann leicht eine noch speciellere Deutung darbieten; auch das *ἐξέπετασα τὰς χεῖρας μου* Jes. 65, 2. wird von Barnabas c. 12., Just. dial. c. Tr. c. 97. auf die Kreuzigung Chr. gedeutet. In dieser Verkündigung J. wird dann ein leidentliches Verhalten des P. angedeutet — „sich selbst zum Gehen anschicken“, im Gegensatz zum „gebunden werden zum Transport“, *περιπατεῖν* im Gegensatz zu *φέρεσθαι*. Das *ὅτε νεώτερος ἦς* läßt sich auf die Zeit, ehe P. zu Chr. kam (Gerh., Luthardt), nicht wohl beziehen — er hatte ja soeben noch das Selbstgürten geübt: es muß vom Standpunkte des Alternden aus gesprochen sehn, so daß seine gegenwärtige Lebenszeit noch mit einbegriffen wird. Wollen

nun die Worte überhaupt nichts anderes, als das zukünftige Martyrthum verkünden, erscheint nicht dann der Vordersatz eigentlich müßig, auch mit der zweiten Hälfte nicht congruierend, indem in dieser von einem einzelnen Momente gesprochen wird, im Vordersatze von einem Zeitraum? So wird die Auslegung zur Annahme eines weiteren Sinnes gedrängt, auf dessen Hintergrunde sich erst der konkretere erhebt. Es wird dem B. zu verstehen gegeben, wie er, in seiner früheren Lebensperiode bei seinem Eifer noch mehr vom Eigenwillen beherrscht, immer mehr unter eine höhere Gewalt kommen und am Ende mit Ergebenheit selbst dem von Gott verhängten Martyrthod sich fügen werde. So sehen wir, daß sich bei Joh. auf dem allgemeinen Begriffe des *ὑποῦν* der konkretere der Kreuzigung erhebt, so hat die Weissagung Micha 5, 1., daß der Messias, der Sprößling David's, auch aus der Davidstadt hervorgehen werde, ihre konkrete Erfüllung in der Geburt J. in Bethlehem erhalten, und ähnliches bei den Propheten. Vgl. v. Gerl., Stier, Luthardt. Das *ἁποῦ θέλεις* ist nach dem Gesagten nicht von einem Widerstreben des ganzen Menschen, sondern nur des natürlichen zu verstehen: nunquam enim tam soluto affecto obsequimur deo, quin caro velut funiculis quibusdam in contrarium nos retrahat (Calv.). Rednerisch schön Aug.: hunc invenit exitum ille negator et amator: praesumendo elatus, negando prostratus, flendo purgatus, confitendo probatus, patiendo coronatus hunc invenit exitum ut pro ejus nomine perfecta dilectione moreretur, cum quo se moriturum perversa festinatione promiserat. Facit, ejus resurrectione firmatus, quod immaturus pollicebatur infirmus. — Würde ein späterer falsarius sich begnügt haben, eine solche Weissagung auf B. Martyrthod Chr. nur so verhüllt aussprechen zu lassen?

B. 19—23. *Δοξάζειν τ. Θεόν* später allerdings technischer termin. für den Martyrthod. Die Aufforderung *ἀκολουθεῖ* mit den RB., auch Calv., Stier, Men., tropisch zu verstehen, dazu liegt allerdings in dem *σὺ ἀκολουθεῖ μοι* B. 22. die stärkste Aufforderung, vgl. auch 13, 36. Noch stärker ist jedoch das Hinderniß, welches das *ἐπιστραφεῖς — ἀκολουθοῦντα*

entgegenstellt, welches auch dadurch nicht gehoben wird, wenn man mit Mald., Luthardt jenem ἀκολούθει V. 19. zugleich einen symbolischen Sinn beilegen wollte. Es läßt sich nur annehmen, daß der Erlöser den Jünger zu einer vertraulichen Mittheilung bei Seite geführt. Joh. folgt unaufgefordert; er wird von dem Evangelisten ausdrücklich als der Geliebte des Herrn charakterisirt, insofern eben dieser Umstand es ist, der — nicht sowohl die Eifersucht als die theilnehmende Neugierde des P. rege macht, nach seinem Schicksal sich zu erkundigen. Ein Mangel an Concentration, ein Uebermaaß natürlicher Lebhaftigkeit lag allerdings darin, daß P. so schnell den Blick von sich und seinem eigenen Schicksal auf einen Andern hin abwenden konnte. In dem τί πρός σε liegt daher auch eine strengere Zurückweisung. — In ἐὰν αὐτόν θέλω κτλ. hat das ἕως ἔρχομαι verschiedene Deutungen erfahren. Nach Einigen: „wenn ich ihn dort zurücklassen will, bis ich vom Gange mit dir zurückkehre“ Mark exerc. exeg. S. 618. — schon wegen des ἔρχομαι unzulässig; nach Anderen: „wenn ich ihn am Leben bleiben lassen will (1 Kor. 15, 6., Phil. 1, 24.), bis ich komme zur Katastrophe Jerus.'s“ Mtth. 16, 28. (Hammond, Cleric., Lampe, Luthardt) — Joh. hat aber noch darüber hinaus gelebt; nach Anderen von dem sog. adventus gratiosus in articulo mortis 14, 3. (Dish., P. Lange) — allein es fehlt hier das charakteristische κ. παραλήψομαι αὐτόν. Die Meisten von dem schließlichen Kommen am Weltende (1 Joh. 2, 18.). Hieraus die Legende des geheimnißvollen Fortlebens des Jüngers, aus welcher auch die Lesart der Vulg.: si sic volo eum manere. Dem Anschein nach gestorben sei er begraben worden, aber leise bewege sich noch durch seinen Odem die Erde über seinem Grabe (Joh. Müller Werke VI. S. 74. 82.). — Kann auch das ἔρχομαι in der Schriftsprache von jedweder Manifestation gebraucht werden (s. zu 14, 3.), so muß doch gerade ebendeshalb hier eine bestimmte gemeint seyn, wie auch Offb. 22, 20. im Vergleich mit 2, 5. 16. 3, 11. u. a., und dies kann dann nur die Letzte seyn. So spricht der Satz hypothetisch aus, daß selbst die längste Ausdehnung

des Lebenszieles des Mitjüngers den B. nicht zur Scheelsucht verleiten dürfe — er habe den Beruf zum Martyrtode Folge zu leisten. — B. 22. 23. Je mehr das letzte *εργ.* in der Nähe erwartet wurde, desto näher lag auch die Erwartung, daß er unter diejenigen gehören werde, von denen B. 1 Theff. 4, 17. (2 Kor. 5, 2.) spricht. Wird nun zur Widerlegung dieser Erwartung nichts weiter gethan, als daß die hypothetische Form jenes Ausspruches betont wird, so giebt sich darin eine Kindlichkeit und Zartheit zu erkennen, wie sie ganz dem joh. Charakter entspricht.

B. 24. 25. Vgl. Einl. S. 32. Daß der hyperbolische Ausdruck B. 25. der joh. Simplicität nicht entspreche, wird sich nicht bestreiten lassen, wiewohl Weizel (Stud. und Krit. 1849. S. 633.) es in Abrede stellen zu können meint. Der inf. aor. *χωρησαι* die Handlung selbst ohne Rücksicht auf den Zeitverlauf bezeichnend namentlich nach *οἶμαι, νομιζω* (Bernhardy Syntax S. 384.). *Τὰ γραφόμενα* „die dann geschrieben wurden“. —

Druckfehler und Zusätze.

- S. 5. 3. 16. lies *κρίτ.* statt *κάνον.*
 „ 12. „ 5. v. u. adde 6, 41. 10, 19. — 3. 3. adde 7, 13.
 „ 13. „ 11. v. u. lies: daher schärft sich die Feindschaft noch mehr f. zu 8, 12. und u. f. w.
 S. 81. 3. 16. lies „vgl. S. 64.“ statt „S. 79.“
 „ 100. „ 1. v. u. lies *Μαθ.* statt *Μτθ.*
 „ 115. „ 10. lies 20, 9. statt 10, 9.
 „ 125. „ 22. lies 35. statt 34.
 „ 153. „ 5. v. u. adde Dffb. 19, 9. — 3. 25. lies 15, 16. statt 8.
 „ 164. „ 3. v. u. adde: die „Wege“ und „Werke“ des Herrn werden ja im N. T. vorzugsweise als Segnungen gedacht Bf. 145. 147.
 S. 166. 3. 5. lies *σωμα* statt *σώμα.*
 „ 176. „ 18. adde 7, 18.
 „ 202. „ 8. lies 5, 20. statt 28., adde: „auch zu 8, 28. Ganz entsprechend ist das *ὄψεσθε* Matth. 26, 64.“
 S. 208. 3. 2. lies 11, 54. statt 11. 54.
 „ 211. „ 7. v. u. lies 4, 34. 5, 30. statt 5, 12.
 „ 221. „ 6. v. u. lies 8, 21. statt 31.
 „ 247. „ 10. adde: R. 16, 8. zu *ἐλέγξει.*
 „ 267. „ 19. lies 6, 53. statt 57.
 „ 293. „ 12. v. u. und S. 294. 3. 4. lies *τις* statt *τις.*

GTU Library



3 2400 00600 1444



GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.

